René Guénon

Simbolismul Crucii

AION

NOIME ŞI ROSTIRI

René Guénon

Simbolismul Crucii

El este Cuvîntul lui Dumnezeu Atotputernic
ce nevăzut în mijlocul nostru se întinde
universal în toată Lumea, şi cuprinde lungimea
ei şi lăţimea şi înălţimea şi profunzimea -
deoarece prin Cuvîntul lui Dumnezeu întreg
universul este ordonat şi manifestat - în care
este răstignit Fiul lui Dumnezeu, înscriind
semnul crucii pe toate celea: pentru că este
normal ca El, fiind făcut vizibil, să impună
tuturor celor vizibile participarea la Crucea
Lui. Pentru că El luminează înălţimea ce este
cerurile; şi cuprinde profunzimea ce este sub
pămînt; şi întinde şi dezvoltă lungimea de la
est la vest; şi călăuzeşte de-a lungul lăţimii
nordului şi sudului

Irenaeus (Epideixis, I.

XCB2 01 04

Coperta IMRE SZEKELY

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
GUÉNON, RENÉ
Simbolismul crucii / René Guénon; trad.: Daniel Hoblea; studiu introd. și album "René Guénon" de Mircea Tămaș. - Oradea: Aion, 2003
ISBN 973-97662-6-9

I. Hoblea, Daniel (trad.)
II. Tămaș, Mircea (prof.)

247.9

ISBN 973-97662-6-9

René Guénon - Le Symbolisme de la Croix
Guy Tredaniel - Paris 1931

René Guénon

SIMBOLISMUL CRUCII

Traducere de Daniel Hoblea

Studiu introductiv şi album "René Guénon"
de Mircea A. Tămaş

Aion

ÎN MEMORIA VENERATĂ A LUI
ESH-SHEIKH ABDER-RAHMAN ELISH EL-KEBIR
EL-ALIM EL-MALKI EL-MAGHRIBI
CĂRUIA I SE DATOREAZĂ
IDEEA INIȚIALĂ A ACESTEI CĂRȚI

Meçr El-Qâhirah, 1329-1349 H.

Studiu introductiv

René Guénon, devenit astăzi un clasic, a fost asociat cu varii etichete, fiind numit pe rînd, orientalist (cum apare pe plăcuța străzii din Blois, unde s-a născut), filosof, neo-platonician, indianist, metafizician, maestru spiritual, tradiționalist și cîte altele. În realitate, el este un maestru spiritual singular și opera sa a permis deschiderea mentalității occidentale spre adevărurile veşnice. Guénon nu este un maestru sau învățător în sensul obişnuit al cuvîntului. Menirea sa nu a fost să atragă discipoli pentru a stabili o "şcoală" spirituală, pentru a fundamenta o cale inițiatică. Aşa cum soarele îşi răspîndeşte razele fără preferințe, aşa cum izvorul îşi oferă apa fără discriminare, tot aşa Guénon a transmis învățătura tradițională, nu unor discipoli aleşi, ci lumii; şi fiecare, în funcție de capacitate, putea beneficia de această transmisiune. René Guénon, ca individ, nu a conţat, cum el însu-şi a insistat să afirme nu o dată. Este greu pentru mentalitatea mo-dernă, ancorată iremediabil în domeniul efemer al *ego*-ului, al individualului, să accepte o astfel de afirmație. Guénon a fost investit de *Superiores Incogniti* (folosim această sintagmă enigmatică în lipsă de alți termeni mai adecvați) cu funcția de restaurator al Tradiției primordiale unice, de aici numele său islamic de "slujitor al Unicului", funcție ce conținea ca prim obiectiv modi-

ficarea şi regenerarea mentalităţii occidentale. Scrierile sale nu au alt scop. Fiind un transmiţător al Adevărului absolut, singurele "erori" ale lui Guénon pot apărea din dificultatea de-a îmbrăca în haine discursive o cunoaştere ce depăşeşte umanul şi individualul.

Dar cei care se declară "guénonişti" referindu-se la omul Guénon, greşesc fundamental. Cei care se declară "guénonişti" referindu-se la operele lui Guénon, nu greşesc mai puţin. Fiindcă opera lui Guénon este doar pridvorul Templului; opera sa permite o cunoaştere teoretică de ordin metafizic, indispensabilă (cum chiar Guénon o spune), dar care este numai o pregătire în vederea unei realizări spirituale efective. Mai mult, opera sa nu este "a lui Guénon" decît fiindcă el a aşternut-o în scris, altfel ea este de origine non-umană, deci universală.

Pentru omul modern, expresia "realizare spirituală efectivă" nu spune nimic. Pentru omul modern, chiar cunoaşterea teoretică, cît de preliminară este, apare adesea ca ceva incomprehensibil. Chiar pentru a reuşi să pătrundem tainele metafizicii tradiţionale, ale cunoaşterii spirituale şi iniţiatice, avem nevoie de o altfel de minte. O piedică teribilă o constituie raţionalismul modern şi prejudecăţile ce ne-au fost sădite cu cinismul inconştientei, şi credem că această piedică, identică cu ignoranţa, este hotărîtoare, reprezentînd bariera ce pînă nu demult despărţea atît de net Orientul de Occident. Guénon arată că pentru un studiu serios şi profund al doctrinelor orientale, condiţia necesară şi suficientă, cea mai esenţială dintre toate, este de a avea o mentalitate adecvată pentru a le înţelege. Mentalitatea profană, tipică pentru Occident, înseamnă o orbire, dar nu o orbire oarecare, ci una înfumurată, care pretinde să înlocuiască vederea, să domnească în locul ei, şi care, precum un flagel, se justifică prin expansiune; spune Maestrul Eckhart: "se iubeşte prea mult pe sine, dorind să-i orbească pe ceilalţi pentru a-şi ascunde propria orbire"[1]; de altfel, mentalitatea occidentală este cauza principală a eşecului suferit de toţi acei "orientalişti" în încercarea de-a tra-

---

1 Maître Eckhart, **Les Traités**, Éd.du Seuil, 1971, p. 136.

duce şi interpreta textele orientale, aşa cum aceeaşi mentalitate a fost un obstacol de netrecut în înţelegerea societăţilor tradiţionale apuse, inclusiv cea a Evului Mediu, cercetătorii profani uitând copilăreşte că fenomene asemănătoare pot proveni din cauze total diferite, iar aceleaşi acţiuni sau, mai precis, acţiuni indiscernabile în exterior unele de altele, pot răspunde unor intenţii foarte diverse, doi indivizi fiind posibil să acţioneze într-o manieră asemănătoare aproape în toate împrejurările vieţii şi totuşi să se afle plasaţi în puncte de vedere ce n-au în realitate nimic în comun. De aici este uşor de înţeles că pot apărea o mulţime de erori cînd se studiază fapte istorice din epoci îndepărtate sau oameni aparţinînd unor civilizaţii diferite, cercetătorii moderni făcînd mereu apel la consideraţii de ordin exterior, fără să se gîndească dacă într-adevăr aceste consideraţii sunt valabile în toate epocile şi în toate ţările; este, de fapt, o consecinţă a tendinţei actuale de a crede că oamenii sînt mereu şi oriunde aceiaşi, cînd, în realitate, un om din "preistorie", de pildă, putea să îndeplinească aceleaşi acţiuni vitale ca şi omul modern şi totuşi intenţiile şi mentalitatea sa să fie total diferite; cu alte cuvinte, pentru a fi real, studiul unei societăţi tradiţionale necesită pătrunderea "spiritului" membrilor ei şi nu a "literei", iar dacă această "literă" este moartă, "spiritul" nu are voie să fie înlocuit cu ideile deformate ale mentalităţii moderne, printr-o extrapolare profanatoare şi mistificatoare.

Scrie Guénon: "Putem diviza Orientul în trei mari regiuni, numindu-le, după aşezarea lor geografică în raport cu Europa, Orientul Apropiat, Orientul Mijlociu şi Extremul-Orient. Orientul Apropiat pentru noi cuprinde întreaga lume musulmană; Orientul Mijlociu este esenţialmente constituit din India; cît despre Extremul-Orient, el este ceea ce se indică de obicei sub acest nume, adică, China şi Indochina. E uşor de observat, de la început, că aceste trei diviziuni generale corespund bine unor trei civilizaţii complet distincte şi independente care sînt, dacă nu singurele civilizaţii ce există în Orient, cel puţin cele mai importante şi mai întinse"[2]. Chiar şi pentru mentalitatea modernă, "Orientul"

2. René Guénon, **Introduction génerale à l'étude des doctrines hindoues, Guy Trédaniel, 1987, p. 54.**

reprezintă încă "răsăritul", simbolizînd deci o "naştere", un "început", iar "Occidentul" desemnează "apusul" sau "sfîrşitul", "moartea", această simbolizare solară fiind întărită în tradiţia creştină de apelaţia de *Oriens* dată lui Hristos; de aceea, pentru epoca noastră actuală, axa *Răsărit-Apus* sau *Orient-Occident* reprezintă nu numai vectorul geografiei sacre, ci chiar şira spinării a vîrstei ce-o trăim. Separarea lumii în Orient şi Occident, scrie Guénon, înseamnă mai mult decît o simplă poziţionare geografică. Acum, mai mult ca oricînd, trebuie subliniată această specificaţie, "Orientul" desemnînd în primul rînd o locaţie spirituală şi abia apoi una geografică; căci influenţa mentalităţii moderne cuprinde tot mai mult şi Orientul geografic, insinuîndu-şi miasmele nocive, avînd loc o reală tragedie: Islamul reacţionează cu fanatism şi violenţă, ori se adaptează îmbrăcînd o haină occidentală sfîşiată apoi de revolte ale "intransigenţilor"; China, cu capacitatea ei deosebită de disimulare, combină într-un joc periculos comunismul cu capitalismul, căutînd un echilibru înţelept, dar structurile civilizaţiei occidentale se implantează tot mai serios şi nu fără urmări; India pluteşte în derivă şi ea, ameninţată de modernism; iar "tehnica" modernă constituie arma cea mai eficace a Occidentului în acţiunea subversivă de profanare a Orientului, prin "Occident" înţelegîndu-se o mentalitate de tip eminamente profan, o civilizaţie compactă ce a pierdut orice legătură cu Principiul şi care este lipsită de orice formă tradiţională (ilustrînd "apusul" lumii); pe cînd prin "Orient" se definesc civilizaţiile tradiţionale ce sînt depozitarele unor doctrine metafizice capabile să ofere cadrul adecvat unei realizări spirituale efective (ilustrînd "răsăritul", "luminarea" spirituală), Occidentul, identic cu civilizaţia europeană, este – scrie Guénon – produsul şi expresia unei mentalităţi ce s-a conturat sub acţiunea influenţei greceşti, mai ales în privinţa filosofiei şi ştiinţei, a influenţei romane, în domeniul social, şi a celei iudaice pe tărîm religios; civilizaţia europeană (şi nu rasa europeană, căci populaţia Europei s-a format dintr-un amestec de rase diferite) cuprinde toate regiunile care, precum Australia sau America, se supun aceleiaşi mentalităţi profane şi decăzute, numită de Guénon "mentalitatea occidentală",

şi oricît ar vrea unii să-l combată pe Guénon, iluzionîndu-se cu mirajul culturii şi ştiinţelor profane, nu au decît să privească în jur: "semnele vremurilor" strigă în gura mare. Orientul în schimb, cuprinde mai multe civilizaţii net diferite între ele, dar cu principii comune, ceea ce permite utilizarea termenului de "mentalitate orientală" pentru a desemna gîndirea tradiţională ce s-a păstrat încă în Asia.

Occidentul este mişcare, agitaţie, inconstanţă, schimbare, o ordine dezorganizată; Orientul, din contra, înseamnă imutabilitate, echilibru, stabilitate, o dezordine organizată, şi ce poate fi mai elocvent decît exemplul contemporan al freneziei cu care omul modern se zbate să îşi umple viaţa cu cît mai multe şi mai amăgitoare evenimente, înscrise în absurda iluzie a progresului continuu şi a unei bunăstări crescînde, secondate de fuga de sine însuşi şi de teama de a gîndi. Lumea occidentală seamănă tot mai mult cu un uriaş recipient cu apă ce, încălzit tot mai intens, produce o mişcare termică a "moleculelor" din ce în ce mai turbulentă, mişcare vitregită de vreo legitate sau scop final, dar caracterizată prin dezordine şi haos, al cărei sfîrşit neputînd fi decît explozia vasului, după ce tot lichidul a fost cuprins de această fierbere nebunească. Divergenţa dintre Orient şi Occident, atenţionează Guénon, nu trebuie însă privită ca exaustivă, o astfel de simplificare ar susţine un schematism dăunător (orice schemă simplifică întotdeauna problema, denaturînd-o); în realitate, în perioada "alexandrină" şi apoi în Evul Mediu, cînd bizantinii, şi apoi arabii, au transmis Europei învăţături diverse (multe preluate din Asia Mică, Egipt sau India), Occidentul a fost din nou influenţat de Orient, abia cu Renaşterea începînd erodarea serioasă a intelectualităţii, întoarcerea la antichitatea greco-romană însemnînd o victorie a mentalităţii occidentale şi totodată "sfărîmarea" creştinătăţii, creştinismul fiind liantul esenţial ce a unit civilizaţia occidentală. Marea Schismă, apoi Reforma, au lovit puternic în această unitate religioasă de tip tradiţional; de altfel, o dată cu Marea Schismă, Occidentul însuşi se împarte în apus şi răsărit, apusul devenind un adevărat "occident" al Occidentului, în timp ce răsăritul a reuşit să salveze în interiorul

creştinismului ortodox un valoros simbure iniţiatic perpetuat tradiţional pînă în zilele noastre.

La limită, am putea spune că Orientul reprezintă sacrul iar Occidentul profanul, cuplul antagonist sacru-profan fiind o altă faţetă a perechii de contrarii fundamentale cunoaştere-ignoranţă. În **Korân**, în sûra *Ar-Rahmân* se zice: "El produse cele două mări ce se întîlnesc; între cele două există un istm (*barzakh*) ce nu este depăşit"; "marea superioară" este Orientul, "marea inferioară" Occidentul, împreună cu istmul constituind "clepsidra vremurilor" ce măsoară "semnele vremurilor" şi care acum funcţionează de-a-ndoaselea, înăbuşind "mirajul" Orientului.

În sens larg, domeniul sacrului cuprinde toate societăţile tradiţionale, fiindcă într-o civilizaţie tradiţională chiar şi cel mai neînsemnat gest este un gest ritual, aparţinînd deci sacrului, orice activitate umană respectă legea rituală (*dharma*)[3] prin care se leagă de Principiu al cărui reflex este; în sens profund, sacrul se referă la cunoaşterea metafizică sau iniţiatică prin care se realizează starea de Beatitudine supremă în Acela, definit în **Astavakra Samhita** astfel: "Aşa cum o oală se destramă în lut, un val în apă, o brăţară în aur, tot aşa universul se destramă în Mine! Căci, atunci cînd lumea se destramă, de la zeul suprem pînă la ultimul fir de iarbă, această dizolvare nu mă afectează". Profanul se referă la acele societăţi, precum civilizaţia modernă, de tip occidental, în care s-a întrerupt legătura cu Principiul, astfel că acţiunile, gîndurile, vorbele oamenilor n-au nici o justificare rituală, fiind haotice, fără noimă, o mascaradă de suprafaţă; mai mult, profanul se identifică în natura sa cu ignoranţa (*avidya*), o ignoranţă totală, substanţă a multiplicităţii, a existenţei relative, o ignoranţă în continuă schimbare (ca şi lumea), tranzitorie, "formă a devenirii (*bhava-rupa*)", efemeră şi perisabilă. La

---

3. Cuvîntul sanscrit *dharma*, ca şi brahma, âtmă sau swastika, nu este de genul feminin, deşi în româneşte pare aşa datorită terminaţiei în "a". Este la fel cum numele Mircea nu este feminin. În **Mahâbhârata**, celebra epopee hindusă, tatăl din care descind eroii poemului este **zeul** Dharma (deci de genul masculin).

finalul acestui ciclu uman, profanul înghite lumea, aproape progresiv, mentalitatea modernă, ruptă de principii, invadînd şi bulversînd pînă şi Orientul.

Chiar dacă acum, avînd în vedere starea avansată de decădere a prezentei umanităţi terestre, întreaga lume este supusă mai mult sau mai puţin influenţei occidentale, Orientul este cel care încă oferă elemente tradiţionale nealterate, mai aproape de Tradiţia primordială, deci de Adevăr. Din păcate, la ora actuală nu se mai poate vorbi de civilizaţii tradiţionale integrale în tot Orientul, tendinţa fiind ca tradiţia să devină tot mai ascunsă, mai greu accesibilă, breşele exterioare create de mentalitatea occidentală manifestîndu-se tot mai vizibil, şi ne aşteptăm dintr-un moment în altul să se reîntoarcă proorocul Ilie, căci "semnele vremurilor" se precipită, înfricoşătoare şi evidente.

Spre deosebire de societatea profană (de tip "occidental"), bazată nu pe principii supra-umane, ci pe norme convenţionale, de ordin individual (fiind deci o societate "în derivă", supusă haosului prin ruperea de Principiu), o societate tradiţională înseamnă o grupare umană unitară, nu din punctul de vedere al naţiilor sau al raselor, ci al mentalităţii şi spiritualităţii, în sensul că toţi indivizii grupării respective se supun aceleiaşi forme doctrinale, gîndesc şi activează spiritual şi ritual în cadrul unei doctrine metafizice unice, se comportă în viaţa socială în conformitate cu legităţile deduse ca aplicaţii contingente ale principiilor de ordin divin, respectă, de fapt, în întregime arhetipurile celeste după modelul cărora s-au constituit civilizaţiile tradiţionale pămîntene. Doctrina tradiţională cu care este înzestrată societatea respectivă este de origine supra-umană, ea derivînd din Tradiţia primordială, şi o societate tradiţională permite transmiterea nealterată, de obicei sub formă orală, a elementelor doctrinei, esenţa rămînînd una şi aceeaşi, doar forma modificîndu-se în funcţie de împrejurările istorice; nu trebuie în nici un caz confundată tradiţia cu "tradiţionalismul", care este lipsit de orice legătură spirituală cu Principiul şi care se reduce la însumarea unor obiceiuri şi datini arhaice ale căror semnificaţii s-au pierdut demult ca şi principiile spirituale ce le activau.

Deşi tradiţia a fost orală la origine, trebuie să acceptăm că ea poate fi şi scrisă, "scripturile tradiţionale" fiind la ora actuală de o deosebită importanţă; adăugăm că, etimologic, *tradiţie* înseamnă "ceea ce se transmite" sub o formă sau alta, fiind însă vorba de transmiterea unor elemente sacre, efectuată fără întrerupere, printr-o filieră regulată şi continuă, aceste elemente avîndu-şi originea dincolo de ciclul umanităţii prezente, cu alte cuvinte avînd o origine "non-umană". Într-o societate tradiţională, totul avea un caracter sacru, fiecare membru al ei îndeplinind în mod ritual o activitate învăţată printr-o transmisiune regulată, deci prin tradiţie, refăcînd ceea ce făceau zeii la început; numai odată cu decăderea ciclică, cînd profanarea a dobîndit tot mai mult teren, lanţul transmiterii regulate s-a întrerupt, pierzîndu-se legătura cu principiile, şi pentru omul modern orice obicei vulgar şi invenţie individuală a devenit ceva "tradiţional". Tradiţia, prin caracterul ei transcendent şi non-uman, are o esenţă permanentă, reflectînd imutabilitatea Principiului, care este, în fond, originea oricărei transmisiuni ortodoxe, în vreme ce pentru omul profan toate "obiceiurile tradiţionale" sînt mereu în schimbare, urmînd capriciile modei şi aparţinînd deci profanului. Calea (*Dao*) Cerului şi a Pămîntului, se arată în **Yi Jing**, legat de hexagrama *Heng* (a 32-a), e permanenţa. Tot în **Yi Jing** există o hexagramă, *Li* (a 30-a), compusă din *Li* (foc) sus şi *Li* (foc) jos, despre care se spune că exprimă vidul interior ca luminozitate şi claritate, adăugîndu-se: "Marele om priveşte imaginea simbolică a clarităţii succedîndu-se reciproc şi aplică această concepţie la transmiterea inteligenţei din generaţie în generaţie, pentru a ilumina, regizîndu-le, cele patru regiuni"[4]. Tradiţia poate fi considerată o astfel de Lumină, un astfel de Foc ce se transmite din generaţie în generaţie, stăpînind cele patru puncte cardinale, deci Lumea.

Tradiţia primordială, explică Guénon, s-a manifestat pe pămînt odată cu începutul ciclului umanităţii şi, fără a o confunda cu revelaţia acordată unor oameni de către Divinitate, în sens religios, ea se identifică cu Principiul în manifestare, fiind deci de

---

4 **Le Yi: King**, Adrien Maisonneuve, Paris, 1975, I, pp. 478 sq.

origine supra-umană şi constituind depozitul de cunoştinţe metafizice oferit umanităţii odată cu producerea acesteia de către acelaşi Principiu, şi asimilat prin inspiraţie directă (în tradiţia hindusă *Şruti*). Tradiţia are astfel un caracter permanent şi infailibil, orice doctrină tradiţională, prin faptul că participă la esenţa principială a Adevărului, fiind infailibilă, şi de aceea reprezentanţii unor forme tradiţionale însărcinaţi cu expunerea doctrinelor sunt şi ei infailibili, nu ca indivizi umani, ci ca exponenţi ai tradiţiilor respective; fiind de origine supra-umană şi absolut adevărată, doctrina tradiţională constituie, alături de *Guru* sau maestrul spiritual, călăuza infailibilă, de unde condiţia de *çra-ddhâ* (încrederea absolută) pentru neofit; ceea ce este failibil reprezintă aşazisul "factor uman" sau "factor individual".

Tradiţia primordială se identifică în esenţa sa cu "doctrina non-dualităţii" (*adwaita-vada*), doctrină metafizică pură ce conţine ştiinţa (*vidya*) despre Principiul suprem, *Brahma nirguna*, Cel ce este dincolo de dualitatea manifestării, dar şi dincolo de Unul. *Adwaita-vada* este singura doctrină ce oglindeşte universalitatea metafizicii, metafizica nefiind supusă nici unei limitări sau contingenţe şi reprezentînd suma principiilor spirituale şi a tuturor datelor de ordin intelectual ce constituie realitatea întregii manifestări, fără a fi însă dependentă de aceasta, şi dacă forma de exprimare a cunoştinţelor metafizice e influenţată de elemente de ordin contingent, esenţa ei rămîne imuabilă şi deasupra oricărei activităţi umane, doctrinele tradiţionale fiind particularizări ale metafizicii la condiţiile concrete ale unor civilizaţii anume. Metafizica, referindu-se la cunoştinţe de ordinul intelectualităţii pure şi la principii de ordin pur spiritual, constituie sîmburele Tradiţiei primordiale; toate tradiţiile, respectiv societăţile tradiţionale, depind şi se supun unei doctrine de ordin intelectual, dar numai în cazul intelectualităţii pure putem vorbi de o doctrină tradiţională propriu-zis metafizică.

Islamul, arată Guénon, reprezintă o tradiţie ce conţine două aspecte distincte: unul religios, căruia i se raportează ansamblul instituţiilor sociale, şi unul pur *oriental*, ce este cu adevărat metafizic (în acest al doilea aspect, *sufismul* joacă un rol deosebit

din punct de vedere intelectual). În Evul Mediu a existat ceva asemănător în Occident, doctrina scolastică, care de altfel a suferit puternice influențe bizantino-arabe, conținînd un sîmbure metafizic din păcate insuficient desprins de teologie, căci mentalitatea occidentală, moștenitoare a mentalității grecești și iudaice, era mai înclinată spre aspectul religios, iar metafizica asimilată era incompletă și limitată. La ora actuală, numai creștinismul ortodox mai prezintă un sîmbure metafizic prin doctrina inițiatică a *isihasmului*, doctrină ce s-a păstrat ascunsă peste veacuri, supraviețuind în cadrul sihăstriilor ce au fost cuiburile de înțelepciune păzitoare ale sîmburelui ezoteric, în vreme ce dogma exterioară a ritului ortodox se arăta intransigentă și adesea supusă autorității temporale; scrie Guénon despre inițierea creștină: "e posibil ca ceva să fi supraviețuit în mănăstirile Bisericii ortodoxe, dar, în tot cazul, este evident inaccesibil... Cu privire la Biserica ortodoxă, există desigur isihasmul, ce pare să fi păstrat toate caracteristicile unei inițieri veritabile, dar de fapt, el este aproape inaccesibil, fiind foarte dificil de a găsi pentru această cale o călăuză calificată"[5]. În India în schimb, se poate vorbi de o tradiție pur metafizică căreia i se subordonează în mod firesc diverse aplicații fie de ordin social, fie de ordin cosmologic, în timp ce în China, tradiția metafizică a rămas apanajul unei elite intelectuale, separîndu-se de tradiția socială, deși atît daoismul cît și confucianismul s-au dezvoltat din principiile unei tradiții anterioare, conținute în special în **Yi Jing**.

Avînd în vedere particularitățile mentalității occidentale, este bine să definim metafizica cît mai clar posibil, pentru a evita eventualele confuzii ce se ivesc de obicei în domeniul contingent. Cum arată Guénon, sensul cel mai imediat rezultat din etimologia cuvîntului este cel de "dincolo de fizică", înțelegînd prin fizică cum făceau întotdeauna cei vechi, ansamblul tuturor științelor naturii, astfel că metafizica înseamnă esențialmente cunoașterea universalului sau a principiilor de ordin universal; dar, oricum, o definire riguroasă a metafizicii e imposibilă, toc-

---

5. **Les Dossiers H, René Guénon**, L'Age d'Homme, 1997, p. 293.

mai datorită universalității ei, neputînd fi definit decît ceea ce este limitat, or metafizica este nelimitată şi atunci o definiție cu cît ar fi mai precisă cu atît ar fi mai inexactă. Metafizica se referă la intelectualitatea pură, în timp ce ştiința şi filosofia, deşi cu pretenția de intelectualitate, nu depăşesc nivelul individualului, diferența dintre metafizică şi diversele ştiințe particulare fiind aceeaşi ca dintre universal şi individual, între ele neputînd exista opoziție deoarece nu au măsură comună şi domeniile lor sînt profund separate; subliniem că "intelectualitatea pură" nu corespunde nici pe departe la ceea ce în mod eronat psihologii moderni numesc "intelect", ci se raportează la sfera "supra-raționalului", deci a "supra-umanului".

Domeniul oricărei ştiințe presupune întotdeauna şi o modalitate a experienței, o "verificare experimentală", în timp ce metafizica, fiind "dincolo de fizică", depăşeşte orice experiență, aşa că, oricît s-ar extinde domeniul unei ştiințe, n-ar ajunge niciodată în contact cu cel al metafizicii, deoarece chiar dacă considerăm generalul ca domeniu al cunoaşterii ştiințifice, acesta, ca extindere indefinită a particularului, rămîne la nivel individual şi deci se supune schimbărilor şi influențelor spațio-temporale, contingentul, accidentalul, variabilul aparținîndu-i de drept. Tradiția extrem-orientală oferă cîteva anecdote sugestive din domeniul contingențelor, al "aparențelor", al oportunităților spațio-temporale (însoțite de "noroc" şi de "ghinion"), al "schimbărilor schimbătoare" şi ne face plăcere să le consemnăm ca material ilustrativ. Povesteşte Lie Zi[6]: "Yu era cel mai bogat om din Liang. Totul se găsea din abundență în casa lui. Odată a organizat o petrecere la locuința sa cea impozantă, cu muzică, vin şi jocuri de zaruri. Tocmai cînd o trupă de tineri spadasini trecea pe stradă, un jucător obținu o bună lovitură de zar în mijlocul rîsetelor generale şi, în acelaşi timp, un uliu scăpă din gheare un şobolan ce căzu peste trupa de spadasini. Aceştia crezură că petrecăreții şi-au bătut joc de ei şi se hotărîră să se răzbune. Într-o seară ulterioară reveniră şi distruseră complet casa lui Yu"...

---

6. Lie Zi, **Calea vidului desăvârşit**, trad. Florentina Vişan şi Irina Ivaşcu, Polirom, 2000, pp. 180, 193, 199.

"Un om îşi pierdu securea şi-l bănui pe fiul vecinului de furt. Se puse să-l pîndească. Atitudinea acestuia era cea a unui hoţ de securi; expresia feţei acestuia era cea a unui hoţ de securi; felul de-a vorbi era exact acela al unui hoţ de securi. Or, se întîmplă că omul îşi găsi în vale securea pierdută. A doua zi, privind la fiul vecinului observă că nimic din fiinţa acestuia nu aducea a hoţ de securi"... "În Lu trăia un om pe nume Shi. El avea doi fii, unul deveni învăţat şi-şi oferi serviciile prinţului din Qi, celălalt deveni soldat şi-şi oferi serviciile regelui din Chu care-l angajă general. Graţie veniturilor celor doi fii, întreaga familie se îmbogăţi. Shi avea un vecin pe nume Meng. Meng avea şi el doi fii, la fel unul fiind învăţat şi celălalt militar. Meng dori şi el să se îmbogăţească şi se informă de la fiii lui Shi cum au procedat să ajungă avuţi, după care fiul cel învăţat al lui Meng încercă să se angajeze la regele din Qin, numai că acesta era angrenat în război şi n-avea vreme de cultură, aşa că, supărat, îl pedepsi pe tînăr; al doilea fiu, militarul, încercă să-şi ofere serviciile regelui din Wei, numai că acesta dorea linişte şi pace, nu război, astfel că îl pedepsi pe tînăr pentru propunere. Meng, disperat, îi reproşă lui Shi insuccesul însă acesta îi replică: « Cînd circumstanţele sunt favorabile, reuşeşti; în caz contrar, este dezastru. Calea apucată de voi era aceeaşi cu a noastră, numai că rezultatele au fost contrarii. Aceasta provine de la lipsa momentului favorabil. De altfel, nu există în lume regulă care să fie valabilă în toate circumstanţele, după cum nu există un act care să fie rău în toate cazurile. Ceea ce înainte a fost în folosinţă, poate fi astăzi aruncat; ceea ce se aruncă azi poate fi în folosinţă mîine. Folosinţa şi nefolosinţa nu au reguli fixe. Cum să găseşti momentul oportun, cum să te supui circumstanţelor, iată ce nu depinde de nici o reţetă ».

"Obiectul" cunoaşterii metafizice se raportează la universal, rămînînd mereu acelaşi, "fără dualitate", dincolo de orice schimbare şi "dincolo de natură", căci, cum spun musulmanii, "doctrina Unităţii e unică"; şi atunci metafizica nu evoluează, nu permite noi "descoperiri", disprețuind evoluţia şi progresul prin imutabilitatea sa esenţială, influenţele individuale "originale" neafectînd-o deloc, domeniul universal fiind esenţialmente

supra-individual, timpului şi spaţiului supunîndu-li-se doar învelişul exterior al metafizicii, ce se poate schimba, adaptîndu-se unor condiţii speciale. "Aşa cum flacăra se adaptează în această lume la tot felul de forme, fără a-şi schimba natura, tot aşa Âtmâ, Spiritul Universal (deci şi metafizica) se adaptează la tot felul de forme" (**Katha Upanişad**). Metafizica nu are nici o legătură cu "credinţele" sau "opiniile" domeniului individual, ea nu participă la relativitatea ştiinţelor, deoarece implică prin definiţie o certitudine permanentă şi imutabilă, adevărurile metafizice nefiind ipotetice şi nici contestabile, discuţiile şi controversele ce pot apărea datorîndu-se unei expuneri defectuoase sau unei înţelegeri imperfecte, fapt scuzabil avînd în vedere că, prin natura lor universală, concepţiile metafizice conţin o parte inexprimabilă şi inimaginabilă, neputînd fi atinse decît de inteligenţa pură şi informală, limbajul, la fel ca toate simbolurile, servind numai ca punct de plecare, ca "suport", aşa cum mentalul este doar o trambulină pentru intelectual. De altfel, singurul mod posibil de expunere integrală a metafizicii este tăcerea. Dacă ştiinţa sau religia deosebesc un subiect şi un obiect, în cazul metafizicii, actul cunoaşterii, subiectul şi obiectul sînt esenţialmente unificate, ceea ce implică o cunoaştere de ordin supra-individual, ce depăşeşte raţionalul, mentalul, şi corespunde supra-luminosului, supra-raţionalului, adevărurile metafizice neputînd fi concepute decît de o facultate ce întrece individualul şi anume intuiţia intelectuală, rază luminoasă ce are un caracter imediat, direct şi infailibil, în timp ce raţionalul are un caracter discursiv, mediat şi failibil.

Este ca şi cum în domeniul fizic un sistem mecanic, termodinamic sau de altă natură, ce primeşte o energie şi o transformă cu o anumită pierdere, în conformitate cu legile fizicii, ar fi transpus "dincolo de fizică" unde întreaga energie primită s-ar transforma integral, pierderea fiind nulă, ca şi variaţia entropiei sistemului, randamentul devenind Unu, energia primită, sistemul şi energia transformată topindu-se în unitate, obţinîndu-se astfel acel caz ideal atît de des visat de oamenii de ştiinţă; or metafizica este tocmai acest caz ideal cînd eroarea este nulă, iar ade-

vărurile metafizice şi intuiţia intelectuală se unifică fără dualitate, intuiţia intelectuală fiind pentru aceasta infinit mai imediată decît intuiţia sensibilă, căci ea e dincolo de distincţia dintre obiect şi subiect, fiind în acelaşi timp mijloc de cunoaştere şi cunoaşterea însăşi. Cunoaşterea metafizică corespunde deci intelectului pur, supra-individualului, universalului; cunoaşterea ştiinţifică se limitează în schimb la raţiune şi imaginaţie, facultăţi individuale ce corespund motorului fizic subunitar ca randament, şi care, oricît l-am perfecţiona, aşa cum oricît am cultiva mentalul, nu va atinge cazul ideal, decît printr-o rupere de nivel, o trecere "dincolo de fizică", cînd va deveni motorul imobil al lui Aristotel.

Cunoaşterea metafizică se caracterizează prin realizarea unei stări de perplexitate, de Uimire totală, o uimire sugerată de Aristotel pentru definirea "filosofiei filosofiilor", dar, de fapt, mult superioară, marele maestru spiritual al ezoterismului islamic, Muhyddin Ibn 'Arabî, definind-o astfel: "Mentalul uman ignoră dacă sunt simţurile omului cele care sesizează obiectele sau dacă obiectele se imprimă în simţuri. Mentalul nu este la înălţime. Pe Allâh! Reflectarea bate în retragere! Facultatea conjecturală (*wahm*) se rătăceşte! Comprehensiunea este măturată! Lucrul e imens! Afacerea formidabilă! Legea sacră a fost revelată! Mentalul este deficient! Ordinea se împlineşte! Lucrurile efemere se realizează! Facultăţile (*quwa*) încep să existe! Măsurile sunt stabilite! Vorbele (*kalimat*) nu se epuizează! Entităţile se urmează fără întrerupere! Nu există aici nici un «lucru» în ciuda acestui obiect al cunoaşterii multiple! Esenţa e unică! Ordinea e unică! Uimirea (*hayra*, perplexitatea) este uimită de propriul ei subiect, căci nu-l găseşte pe cel ce o uimeşte! Uimirea, ce crede că este un atribut al lumii, nu e ceea ce crede: în realitate este vorba de uimirea uimirii! Nu există decît El şi uimirea! Pe Allâh, limbile sînt fără vlagă cînd trebuie să exprime ceea ce cunosc inimile! Pe Allâh, inimile sînt fără vlagă cînd trebuie să înţeleagă despre ce e vorba cu adevărat! Ele nu ştiu dacă este într-adevăr sau nu, vorba despre uimire. Uimirea exis-tă, dar nu se cunoaşte dacă are un receptacol care să o primească, nu se

cunoaşte pentru cine există şi asupra cui îşi exercită influenţa!" [7]

După cum explică René Guénon, religia reprezintă etimologic "ceea ce leagă" oamenii între ei şi, secundar, "ceea ce leagă" omul de Principiu; la greci şi la romani, de unde a venit cuvîntul, religia făcea parte din ansamblul instituţiilor sociale, imprimîndu-le caracterul tradiţional fără a depăşi anumite limite, căci prea curînd religia a devenit ceva formal, neînţeles în esenţa sa şi integrat exclusiv domeniului social, legînd oamenii între ei prin intermediul zeilor cetăţii; tocmai de aceea creştinismul, care venea în contradicţie cu aspectul social al religiei şi deci primejduia organizarea socială, în loc să fie înglobat ca atîtea alte culte, a fost aspru persecutat, şi tot de aceea druizii şi sacerdoţii daci au fost exterminaţi. Oricum, tradiţia iudeo-creştină a impus cuvîntul "religie" cu un înţeles diferit, şi doar acesta, insistă Guénon, va trebui să-l luăm în considerare; pentru creştinism, religia lega omul de Divinitate şi în acelaşi timp reunea trei elemente diverse: o dogmă, o morală şi un cult; şi de cîte ori unul dintre aceste elemente lipseşte, nu poate fi vorba de o religie propriu-zisă. Dogma formează partea intelectuală a religiei, morala partea sa socială, iar cultul, ca element ritual, participă în acelaşi timp la primele două; dogma, ca doctrină religioasă, nu poate fi însă de ordin pur intelectual, căci atunci ar fi metafizică (în schimb, o doctrină tradiţională nu poate fi dogmatică), ori ea conţine elemente extraintelectuale, precum cele de ordin sentimental ("credinţa" de exemplu), acestea intervenind şi în morală unde au rol preponderent. Este interesant că, adeseori, elementul social şi cel sentimental biruie partea intelectuală, dogma şi cultul diminuîndu-se şi rămînînd un fel de "moralism", ca în cazul protestantismului (de remarcat că, în ultima vreme, se aud critici care apreciază scurtimea riturilor la protestanţi sau chiar la catolici, comparativ cu lungimea celor din cultul ortodox, tocmai fiindcă s-au pierdut total semnificaţia şi rolul riturilor, acestea apărînd ca simple acţiuni sentimentale). Morala poate fi concepută fie în mod religios,

---

7. Charles-André Gilis, **La doctrine initiatique du pčlerinage**, Éd. de l'Oeuvre, 1982, p. 187.

fie în mod filosofic (ambele cazuri fiind la fel de inconsistente), dar a confunda, de pildă, spiritualitatea unei societăți tradiționale, precum cea a Indiei sau a vechilor daci, cu aspectul moral, reprezintă o aberație caracteristică lumii occidentale și exemplifică modul în care specialiștii profani nu reușesc să deosebească o doctrină tradițională de religie sau de un sistem filosofic. Este evident că a considera, cum fac de obicei istoricii religiilor, orice ansamblu de elemente rituale drept o religie propriu-zisă este o simplificare tipică pentru mentalitatea modernă, dar nu prea profitabilă pentru adevăr, existînd o serie de rituri care nu sunt nicidecum religioase, cum au fost de pildă ceremoniile sociale din cadrul confucianismului, sau cele metafizice ale daoismului, ori riturile masonice; riturile cu un caracter eminamente simbolic și, în plus, posedînd eficacitate proprie, pot fi transpuse analogic dintr-un domeniu în altul, domeniul religios fiind numai un caz particular. În China și India, arată în continuare Guénon, mentalitatea respectivă respinge orice preocupare religioasă, și deci, în afara iudaismului, creștinismului și islamismului, termenul de *religie* nu se poate aplica riguros, lipsindu-i una sau alta dintre părțile ce ar trebui să o constituie; punctul de vedere religios, adoptat de Occident, a însemnat o dezvoltare a sentimentalismului (care la ora actuală a devenit total visceral) în defavoarea intelectualității. Chiar și așa, aceasta nu înseamnă că religia este un fenomen social, ci de un ordin superior prin dogma ce-o deține, iar gîndirea teologică ce-i este inerentă întrece limitele științelor particulare, apropiindu-se mai mult de metafizică, fără a depăși de obicei domeniul individualului, individualul implicînd sentimentalismul, element ce deosebește fundamental religia de metafizică. Pentru societatea occidentală îmbibată de sentimentalism (ajuns acum la un nivel foarte jos), chiar și în Evul Mediu, religia s-a potrivit de minune, ea răspunzînd nevoii de "consolare" și permițînd "extazul" mistic. Elementul sentimental depreciază însă doctrina religioasă, căci Adevărul nu e consolator sau părtinitor, ori supus individualului, și numai metafizica acceptă o puritate intelectuală, așa cum față de "mîntuirea" oferită de religie și valabilă pentru domeniul individual, "eliberarea"

(*mokşa*) spirituală pe cale inițiatică se referă la universal, la ființa integrală, fiindu-i desăvîrşit superioară.

O diferență şi mai mare există între metafizică şi filosofie, calificarea metafizicii de către Aristotel ca "filosofie primă" sugerînd aspectul incomplet al metafizicii occidentale; *filosofia* – considerată în sensul inițial ca "dragoste de înțelepciune" – este la fel ca "dragostea de Dumnezeu" (calea de realizare *bhakti*): pentru a realiza "eliberarea" în mod permanent şi real, "dragostea de Dumnezeu" trebuie să sublimeze în Cunoaştere pură, care înseamnă "a fi Dumnezeu"; şi la fel, *filosofia* trebuie să sublimeze în pură *sophia*, adică în metafizică (nu întîmplător prima catedrala a creştinismului Occidentului Apropiat, basilica din Constantinopol, s-a numit "Sfînta Sofia"). Filosofia, în accepțiunea sa curentă, e o pseudo-doctrină, deoarece, față de o doctrină tradițională, ea este de origine individuală, fără rădăcini în vreun principiu transcendent, fiind deci lipsită de orice autoritate. Filosofia nu depăşeşte raționalul, discursivul, individualul, rămînînd la nivelul contingențelor, relativului, ipotezelor şi fanteziei, permițînd astfel controverse şi discuții nesfîrşite, şi promovînd teoriile "originale", fără să îşi dea seama că adevărul nu depinde de originalitatea individuală (sintagme ca "sistemul filosofic al lui Kant", de pildă, înseamnă ceva absurd, trădînd incompetența filosofiei profane). Ni se pare interesant modul cum filosofii, parcă "simțind" neputința lor, au dat mereu tîrcoale punctului de vedere metafizic, pe care nu-l puteau înțelege sau accepta, dar care, prin certitudinea şi adevărul ce le deținea, făcea ca diversele teorii şi opinii să se inspire, vrînd nevrînd, din această sursă veritabilă; şi putem considera, fără prea mare aproximație, că toată "evoluția" filosofiei reprezintă o mutilare a ideilor metafizice, o reflectare a modului cum o mentalitate limitată şi obnubilată a asimilat anumite elemente intelectuale pe care apoi a început să le modifice indefinit, ca într-un joc cu piese colorate, fiecare combinație desemnînd o nouă "teorie" la fel de inconsistentă, un nou "sistem" filosofic, care, tocmai prin faptul că era un "sistem", implica granițe, reguli restrictive, respingînd tot ce era în afara lui şi deci fiind incompatibil cu universalitatea

metafizicii (Leibniz zicea cu justețe: "orice sistem este adevărat prin ceea ce afirmă și fals prin ceea ce neagă"). O altă diferență, deloc de neglijat, se referă la rolul de "călăuză" al filosofiei: metafizica este o "călăuză" infailibilă, sprijinindu-se pe autoritatea Principiului, exprimată prin adevăr și imutabilitate, conducînd pe cei calificați spre "cele divine", spre Soarele supernal, spre Beatitudine; filosofia, compusă din multe elemente individuale, deci de natură "psihică" (amestec de rațiune și sentimente), e deschisă prin "autorii" diverselor "sisteme" unor influențe extrem de suspecte și primejdioase, pe care le-am putea numi "satanice", conducînd nu spre *sophia*, cum ar trebui, ci spre "cele infernale", unele concepte filosofice fiind preluate de diverse grupări în scopul de a-și justifica acțiunile subversive în plan social sau, mai rău, spiritual.

Metafizica nu are prin urmare nici o legătură cu toate aceste concepții filosofice precum idealismul, panteismul, spiritualismul, raționalismul sau materialismul, ce sînt sisteme ale gîndirii occidentale, și ca o ilustrație să amintim, împreună cu Guénon, controversa aberantă dintre spiritualism și materialism (care în final a degenerat într-o "luptă" pe planul terminologiei, cele două sisteme fiind de fapt foarte apropiate prin mentalitatea comună ce le-a generat, așa cum cele două sisteme sociale, capitalismul și comunismul, aparent opuse, au fost foarte apropiate prin mentalitatea lor comună), în jurul căreia s-a învîrtit o mare parte din gîndirea filosofică de după Descartes, dualismul "spirit-materie", înainte de apariția sistemului cartezian, nemanifestîndu-se sub o formă atît de ireconciliabilă și atît de antimetafizică; noțiunea de "dualitate" este valabilă în raport cu manifestarea, lumea existînd datorită perechilor de opoziții, dar aceste diade, normale și necesare "existării", provin dintr-un principiu comun unic, unde contrariile se pacifică, în vreme ce "dualismul" se referă la două elemente de neîmpăcat și reducerea la unitate înseamnă desființarea unuia dintre termeni, dualismul devenind monism (fie "spiritualism" cînd "materia" a fost lichidată, fie "materialism" cînd "spiritul" a fost anihilat).

Prin urmare, în realitate, în locul acestor sisteme filosofice,

ciunte şi alambicate, adăpostind adevăr şi minciună la un loc, cel care are cu adevărat "dragoste de înţelepciune" trebuie să se îndrepte spre doctrina metafizică a "non-dualităţii" (*adwaita*), care, faţă de monism ori dualism, are în vedere ambii termeni ai diadei în mod simultan, cuprinşi în unitatea principială, unde sînt conţinuţi topiţi, dar nu contopiţi, conciliaţi şi nu opuşi; astfel, "non-dualitatea" este singura doctrină ce răspunde universalităţii metafizicii, depăşind nemăsurat orice sistem filosofic.

Spre deosebire de toate celelalte căi de cunoaştere (filosofie, religie), cunoaşterea metafizică este singura, prin însuşi caracterul său universal, capabilă să depăşească Fiinţa şi să trateze NeFiinţa, adică, dincolo de manifestare şi dincolo de Lume, care este un domeniu îngust şi tranzitoriu, ia în considerare şi nemanifestarea, care este un domeniu imens şi superior, imuabil şi permanent. Scrie René Guénon (**Introd**., p. 131): "Nu numai că metafizica nu poate fi limitată prin considerarea unei dualităţi oarecare a aspectelor complementare ale fiinţei, fie că este vorba de aspecte foarte speciale ca « spiritul » şi « materia » sau, din contra, de aspecte cît se poate de universale precum cele ce se pot desemna prin termenii de « esenţă » şi « substanţă », dar ca nu se limitează nici măcar prin conceperea Fiinţei pure în toată universalitatea ei, căci nu trebuie prin nimic să fie limitată. Metafizica nu poate să se definească, cum făcea Aristotel, ca fiind « cunoaşterea fiinţei » într-un mod exclusiv, căci aceasta ar însemna numai ontologie, ce ţine fără îndoială de metafizică, dar nu constituie toată metafizica; şi de aceea metafizica în Occident a rămas incompletă şi insuficientă... Fiinţa nu este într-adevăr cel mai universal dintre principii, cum ar fi trebuit să fie dacă metafizica s-ar fi redus la ontologie, şi aceasta pentru că, chiar dacă este cea mai primordială dintre toate determinările posibile, nu este mai puţin o determinare şi orice determinare înseamnă o limitare, ceea ce nu convine metafizicii".

NeFiinţa conţine toate posibilităţile de nemanifestare, împreună cu posibilităţile de manifestare care sînt în stare nemanifestată, precum tăcerea, vidul, non-acţiunea, liniştirea (*isihia*), noaptea supra-luminoasă; pe cînd Fiinţa, ca principiu al mani-

festării, conține toate posibilitățile de manifestare, dar numai acelea care se manifestă, toate aceste posibilități fiind cuprinse în Posibilitatea universală ce este un aspect al Infinitului metafizic, așa cum și NeFiința poate fi considerată un aspect al aceluiași Infinit. NeFiința este singura adevărată și absolută, *Black Hole*, Zeroul metafizic, pe cînd Ființa este Unitatea sau Zeroul afirmat, Unitatea fiind la rîndul ei principiul multiplicității. În *Misterele* antice, ciorchinele de strugure și spicul de grîu, simboluri inițiatice predilecte, semnificau tocmai multiplicitatea cuprinsă în unitate. Pentru Joseph de Maistre, taina euharistiei nu este altceva decît "sacrificiul de sine" prin care se redobîndește unitatea primordială; spicul și ciorchinele sunt materiale ale misterului. Așa cum mai multe grăunțe de grîu sau boabe de strugure nu fac decît o pîine și o băutură, tot așa pîinea și vinul mistic ce ni se prezintă la Sfînta Cină sfărîmă eul și ne absorb în unitatea lor uimitoare.

Se remarcă succesiunea logică NeFiință – Ființă – Manifestare, manifestarea fiind "cuprinsă" în Ființă, iar Ființa fiind "cuprinsă" în NeFiință, ea ca principiu fiind nemanifestată. La începuturi nu era decît Acela, atunci cînd nici NeFiința, nici Ființa nu erau încă (**Rig-Vęda Samhitâ**, 10. 129); apoi apăru NeFiința; apoi, "la începuturile zeilor Ființa se născu din NeFiință" (*asatah sad ajăyata*) (**Rig-Vęda Samhitâ**, 10. 72). "Cerul și Pămîntul, cele zece mii de ființe sînt ieșite din Ființă. Ființa este ieșită din NeFiință" (Lao Zi, **Dao De Jing**, XL). "Obiectele sensibile transcend simțurile, mentalul transcende obiectele sensibile, intelectul transcende mentalul, Ființa transcende intelectul. Nemanifestarea transcende Ființa, Brahma transcende nemanifestarea. Nimic nu transcende Brahma, El este Culmea, împlinirea supremă" (**Katha Up.**). "Într-adevăr, acest Univers la origine era NeFiință. Apoi se născu Ființa. Se făcu ea însăși Sine... Brahma dori. Practică asceza (*tapas*) și produse lumea întreagă, așa cum există. Apoi o pătrunse, devenind ceea ce este și ceea ce era, cunoaștere [discursivă] și non-cunoaștere" (**Taittirîya Up.**).

Pe de altă parte, dacă departajăm NeFiința și Ființa ca

două domenii separate, se poate spune că ele formează cele două aspecte ale Posibilității universale: manifestarea și nemanifestarea, Posibilitatea universală fiind identică cu însuși Infinitul sau Totul universal, privit în sens pur metafizic; dar să nu uităm că manifestarea tranzitorie și condiționată e neglijabilă în raport cu nemanifestarea permanentă și necondiționată, NeFiința fiind, astfel privită, un aspect al Infinitului, iar Ființa fiind prima sa determinare, cea mai universală dintre toate afirmațiile definite sau condiționate, următoarea determinare fiind Dualitatea sau "polarizarea" în Esență și Substanță, în principiu masculin (Cerul, *Puruşa*) și feminin (Pământul, *Prakriti*), în *yang* și *yin*. În tradiția extrem-orientală, se precizează că lumea există prin combinațiile indefinite de *yang* și *yin*, fiecare ființă având în structura sa o parte *yin* și o parte *yang* (proporțiile diferind de la ființă la ființă în conformitate cu legea unicității enunțată în islamism) și tot așa în tradiția hindusă se consideră trei "doruri" sau tendințe (*guna*-și) inerente *Prakritiei*, reprezentînd calități sau atribute constitutive și primordiale ale ființelor, privite în diferite stări de manifestare, aceste tendințe fiind în perfect echilibru în indiferențierea primordială a *Prakritiei*. Orice manifestare înseamnă ruperea acestui echilibru și fiecare ființă își cristalizează sinea sa (natura sa) printr-o anume combinație (mereu alta) a celor trei *guna*-și. Cele trei "doruri" (tendințe) sînt: *sattwa*, lumina sfîntă a cunoașterii (*yang*); *rajas*, expansiunea ființei într-o stare determinată (*yang* amestecat cu *yin* în proporții egale); *tamas*, obscuritatea, asimilată cu ignoranța (*yin*); *sattwa* are o tendință ascendentă, *tamas* una descendentă, iar *rajas* corespunde tendinței orizontale. "Cînd un învățat superior aude de Principiu (Dao), se grăbește să-l cunoască, urmîndu-l cu zel; cînd un învățat mediocru aude de Dao, uneori reușește să-l urmeze, altēori nu; cînd un învățat inferior aude de Dao, izbucnește în rîs; dacă n-ar rîde, Dao n-ar mai fi Dao" (**Lao-zi** XLI). Acest citat zugrăvește cele trei tendințe și faptul că ele sunt inerente Principiului considerat ca "Mama celor zece mii de ființe", dar trebuie menționat că și *Puruşa* are asociate trei tendințe, inerente lui, numite în tradiția românească *Iele*; prin activitatea de prezență a *Ielelor* cei trei

guna-şi se actualizează, rup echilibrul, prind viaţă şi dau viaţă manifestării care astfel devine sesizabilă, ieşind din indiferenţiere şi neînsemnare (haos)[8]. Cele şase tendinţe apar în cea mai veche carte chineză **Yi Jing** sub forma hexagramei (*kua*) P'i (nr. 12) (trei linii drepte, continue, orizontale, deasupra, şi trei linii drepte, întrerupte, orizontale, dedesubt), hexagrama reprezentînd separarea Cerului de Pămînt, a lui *Puruşa* de *Prakriti*, situaţie favorabilă producerii manifestării. Manifestarea nu poate fiinţa fără dualitate, orice teorie monistă fiind o absurditate în această privinţă; "A vrea binele fără rău, dreptatea fără nedreptate, ordinea fără dezordine [în lume], înseamnă a dovedi o totală necunoaştere a legilor ce guvernează manifestarea universală; înseamnă a visa un Cer fără Pămînt, un yin fără yang; dublul aspect coexistă pentru toate. A vrea să distingem ca entităţi reale aceşti doi corelativi inseparabili înseamnă a dovedi o slabă judecată [căci ceea ce este Real, singurul cu adevărat Real, este Principiul non-dual]; Cerul şi Pământul sunt Unu, yin şi yang sunt Unu; şi aşa toate contrariile" (**Zhuang-zi**). Cei doi Poli separaţi, superior şi inferior, determină deci întreaga manifestare, respectiv Existenţă universală, ca manifestare integrală a posibilităţilor Fiinţei, şi de aceea tot ce ţine de Existenţă este supus dualităţii, îndoielii, fricii, contingenţei şi efemerului. Manifestarea se caracterizează prin "schimbarea schimbătoare". Aceasta înseamnă că istoria nu se repetă, că "eterna reîntoarcere" este o etichetă falsă, că toată Existenţa, fiind o indefinită schimbare, este definită de relativ, perisabil şi echivoc, că "după timp şi circumstanţe rezultatul unor aceleaşi acţiuni nu este acelaşi" (**Zhuang-zi**). "Principiul, mai zice Zhuang Zi, este imuabil, fără început şi sfîrşit. Fiinţele sunt schimbătoare, se nasc şi mor, nepermanente. Din NeFiinţă trec în Fiinţă, început şi sfîrşit, creştere şi descreştere, se urmează. Este tot ce putem constata

---

8. Guénon precizează de pildă că, aşa cum sînt cinci elemente corporale, determinaţii ale *Prakritiei*, trebuie să existe un număr egal de determinaţii esenţiale. Vezi René Guénon, **Études sur l'hindouisme**, Éd. Traditionnelles, 1979, p. 46, **La théorie hindoue des cinq éléments**.

de fapt despre legea ce guvernează Existența. Și ce poți face? Urmează cursul schimbărilor, acționează în funcție de circumstanțe".

De aceea, în manifestare totul este relativ și pot apărea controverse și contradicții; contradicțiile se rezolvă numai în Unitate, opozițiile se împacă numai în Centru, dualitatea se topește în Ființă; spune al-Jîlî: "adevărurile contradictorii se unifică în Adevăr"[9]. De aceea, manifestarea sau multiplicitatea este un pur neant în raport cu Absolutul sau NeFiința, și mai ales de aceea, din clipa în care încercăm să exprimăm adevărurile metafizice în limbaj uman, apar dificultăți deosebite, unele insurmontabile, căci cunoștințele de ordinul spiritualității pure transpuse în planul inferior al manifestării, unde domnesc condiționările și limitările, vor fi întotdeauna alterate prin faptul că modul discursiv, inerent comunicării dintre oameni, este inadecvat. Aceasta explică de ce, cea mai perfectă modalitate de transmitere inițiatică a învățăturii spirituale este tăcerea ("omul Principiului rămîne tăcut" zice Zhuang Zi), așa cum cunoașterea metafizică se realizează cu ajutorul intuiției intelectuale și nu al rațiunii. Deosebirea dintre intuiția intelectuală și calea rațională, discursivă, apare evidențiată în tradiția hindusă de departajarea scrierilor tradiționale în *Șruti* și *Smriti*. Textele vedice, ca și **Upanișada**, fac parte din *Șruti*, ce reprezintă o Revelație, nu în sensul religios și occidental al cuvîntului, ci ca "fruct al unei inspirații directe, posedînd astfel prin ea însăși autoritatea sa proprie" (Guénon), ca urmare a vederii față în Față. După cum arată Shankarâchârya, *Shruti* și *Smriti* servesc ca mijloace de dovadă (*pramana*), prima ca percepție directă (*pratyaksha*), în ordinul cunoașterii transcendente, a doua că inducție sau inferență (*anumana*), deoarece își trage autoritatea din altă autoritate. Față de cunoașterea sensibilă, explică Guénon, unde *pramana* se pot aplica de asemenea, aici analogia trebuie considerată inversă, conform simbolismului *pecetei lui Solomon* și al celui sugerat de adagiul hermetic din **Tabla de Smarald**: "ce este sus este ca și

9. 'Abd al-Karîm al-Jîlî, **De l'Homme Universel**, Dervy, 1975.

jos şi ce este jos este ca şi sus"; şi atunci, dacă în ordinul sensibil inducţia se ridică deasupra percepţiei sensibile, permiţînd trecerea la un nivel superior, inteligibilul fiind deasupra sensibilului, în ordinul transcendent este tocmai invers, percepţia directă, adică vederea isihastă, intuiţia intelectuală, este deasupra oricărui raţionament, fiind singura ce poate atinge Principiul. *Şruti* corespunde deci intuiţiei intelectuale, iar *Smriti* conştiinţei reflectate, prima raportîndu-se la ideea de "audiţie" (pentru a marca aspectul intuitiv, în tradiţia hindusă sunetul avînd prioritate şi corespunzînd eterului, chintesenţa elementelor), iar a doua "memoriei" (în sanscr. *smriti* = "memorie"), şi într-adevăr, memoria fiind un reflex al percepţiei, poate desemna orice cunoaştere indirectă, discursivă; dacă se simbolizează cunoaşterea prin lumină, inteligenţa pură e soarele, iar memoria luna, ce luminează prin reflexie (de aceea rădăcina *man* sau *men* a servit în diverse limbi pentru a forma cuvinte desemnînd "luna" şi "mentalul").

Faţă de tăcere, care reprezintă calea divină de transmitere a cunoştinţelor de ordin metafizic (Plutarh aminteşte că la egipteni crocodilul era venerat fiindcă se credea că este lipsit de limbă şi deci asemenea lui Dumnezeu), transmiterea orală apare ca o modalitate inferioară. "Le langage est source de malentendus" (Saint-Exupéry, **Le Petit Prince**); "Aflam bineţe-n chiar muţenia lor... O dragoste ştie-n tăcere s-adune mai mult decît cu vorbe poate spune" (Shakespeare, **Visul unei nopţi de vară**); iar într-una din cunoscutele povestiri din volumul **Father Brown**, G. K. Chesterton afirmă prin gura unui "oriental": "I had forgotten we were talking with words. In the east we talk with thoughts, and so we never misunderstand each other. It is strange how you people [occidentalii adică] worship words and are satisfied with words". În fine, nu este inutil să pomenim aici doctrina lui Pratardana despre sacrificiul interior *Agnihotra* care permite topirea cuvintelor în respiraţia meditativă: "Atît timp cît un om vorbeşte, el nu poate respira (ritual); atunci el oferă suflul cuvintelor. Cînd respiră, omul nu poate vorbi; atunci el sacrifică cuvîntul suflului. Aceste jertfe sînt veşnice, nemuritoare" (**Kauşitaki Up.**).

Dar transmisiunea orală prezintă unele aspecte deloc de neglijat şi superioare oricărei transmisiuni scrise, mai ales că în scris niciodată nu poţi exprima atîtea idei ca în cazul oral, aşa cum oral nu se vor putea transmite atâtea idei şi noţiuni ca şi cele gîndite. În comentariile **Yi Jing**-ului aflăm: "Scrierea nu poate epuiza vorbirea; vorba nu poate epuiza gîndul; dar, totuşi, gîndurile înţeleptului n-ar putea să se manifeste?" Confucius zice: "Înţeleptul stabileşte simboluri pentru a epuiza gîndurile; el instituie hexagrame". Simbolurile sînt tăcere exprimată mai presus de cuvinte. "Ceea ce este transmis prin vorbă, zice un comentariu al **Yi Jing**-ului, este superficial, pe cînd ceea ce este învăţat prin simboluri este profund. Doar considerarea liniei continue ca reprezentînd unitatea şi a liniei întrerupte ca reprezentînd dualitatea cuprinde complet modificările şi transformarea, şi este evident că acestea n-au nici sfîrşit nici nu se epuizează". Legat de scriere să semnalăm în trecere o eroare frecventă a specialiştilor profani (datorată tendinţei lor de-a extrapola mentalitatea modernă în domenii incompatibile cu această mentalitate), specialişti care, ignorînd nepăsarea cu care era privită de obicei cronologia într-o societate tradiţională, ce avea alte reguli decît cele de tip cantitativ, fac marea greşeală de-a încerca o datare a scripturilor, identificînd vechimea unui manuscris cu însăşi vechimea ideilor cuprinse în el, cînd, de fapt, transmisiunea orală a acestor idei e mult anterioară scrierilor respective, în cazul scripturilor fiind chiar vorba de o origine supra-umană şi deci dinafara timpului. Cum zice excelent Hocart: "apariţia unei datini într-un text este foarte rar prima sa apariţie în lume. Ea adesea nu este notată decît atunci cînd începe să dispară"[10]; cu alte cuvinte, consemnarea în scris a unor tradiţii sau doctrine era adesea un semn de slăbiciune a societăţii respective, reprezentînd nu începutul, ci oarecum sfîrşitul ei.

Din aceste motive, doctrinele tradiţionale desprinse din Tradiţia primordială unică, trebuie privite sub raportul descen-

---

10. A. M. Hocart, **Les Castes**, Paul Geuthner, 1938.

denței ciclice, căci dacă la începutul ciclului Tradiția primordială se putea identifica cu Rostirea sau Cuvîntul, ca primă afirmare a tăcerii, Cuvînt ce sintetiza cunoștințele metafizice fără necesitatea unor dezvoltări discursive, o dată cu descendența ciclică, cînd omenirea în mișcarea centrifugă a manifestării s-a depărtat tot mai mult de Centru sau Principiu, Cuvîntul s-a transformat în cuvinte și ceea ce pentru primii oameni era evident și se intuia intelectual în mod firesc și natural, a trebuit explicat, ramificat, îmbrăcat în haine adecvate condițiilor manifestării; și am putea da multe exemple de simboluri (simbolul fiind limbajul cel mai potrivit de transmitere a adevărurilor metafizice) care s-au transformat și depreciat o dată cu creșterea ignoranței și decăderii în conformitate cu legile ciclice ale manifestării. Iată de ce diferitele civilizații tradiționale au fost înzestrate cu diferite doctrine tradiționale, ca tot atîtea ramuri ale unui aceluiași copac, doctrine ce s-au păstrat în descendența ciclică mai mult sau mai puțin integre în funcție de modul în care societatea tradițională respectivă s-a menținut intactă sau nu. Datele tradiționale s-au transmis pînă în zilele noastre printr-un lanț inițiatic neîntrerupt, acolo unde s-a rupt o verigă s-a întrerupt și transmisiunea, datele respective "adormind", și nimeni nu poate să pretindă că este deținătorul lor fără existența lanțului inițiatic. Grija transmisiunii revine maeștrilor spirituali și au fost destule cazuri cînd lanțul s-a întrerupt din motive de neglijare a "posterității" spirituale, cum era să se întîmple în *isihasm*. "Supremul mister din Vedânta din vremurile străvechi nu trebuie transmis celui neliniștit, celui fără fii sau discipoli" (**Șvetâșvatara Up.**).

Mai mult chiar, în cadrul aceleiași doctrine tradiționale pot apărea o diversitate de "opinii" (*doxa*), uneori nocive tocmai datorită faptului că multiplicitatea e un aspect al manifestării: tradiția hindusă, de pildă, care este cea mai completă, prezintă așa numitele puncte de vedere (*darșana*, *driș* = "a vedea") ce sînt etichetate greșit de occidentali ca sisteme filosofice. Toate aceste puncte de vedere ortodoxe se completează și se luminează reciproc, nefiind vorba de "sincretism", ci de faptul că întreaga doctrină este conținută sintetic în **Vęda**, de la origini, tradiția în

integritatea sa formînd un ansamblu perfect coerent, dar nu sistematic, toate punctele de vedere putînd fi considerate simultan sau succesiv. În schimb, tradiţia creştină a avut de înfruntat la începuturile sale o mulţime de "erezii", aşa cum tradiţia islamică s-a scindat în ramura *sunnită* şi în cea *şiită*. Desigur, atîta timp cît aceste "puncte de vedere" sînt ortodoxe (în sanscr. *astika*), adică de "dreaptă opinie", tradiţia se transmite fără dificultăţi şi societatea tradiţională se poate menţine în siguranţă, dar alături de aceste doctrine mai apar unele, numite heterodoxe (sanscr. *nastika*) ce sînt caracteristice unor momente speciale în decăderea ciclică şi constituie dovada îngroşării vizibile a valului ignoranţei, precum şi a acţiunii subtile a forţelor malefice ale Polului inferior. În tradiţia hindusă, heterodoxia înseamnă dezacordul faţă de **Vęda**, ştiinţa sacră prin excelenţă.

În ziua de astăzi, omul modern este în plină heterodoxie. Nu ca fiind în afara unei forme "religioase", deoarece chiar cel prea puţin credincios a fost acceptat prin naştere într-o astfel de formă, ci ca fiind în complet dezacord cu metafizica şi cu doctrinele sacre. Pentru omul modern, metafizica nu este decît o vorbă goală, ceva ce aduce a "filosofie". Dar chiar cuvîntul "filosofie" este acum abuzat cum nu se mai poate şi auzim azi vorbindu-se, de pildă, despre o "filosofie a gătitului", o "filosofie a fabricării cutiilor de conserve", aflîndu-ne chiar în epoca "filosofiei chibritului", expresie folosită cu umor, de noi, românii.

În această situaţie, traducerea în româneşte, urmînd cu fidelitate textul original, a unor importante lucrări despre metafizică şi Tradiţia primordială, lucrări ale lui René Guénon, cel mai autorizat reprezentant pentru lumea noastră al Tradiţiei, şi deci al metafizicii genuine, ni se pare un act de stringentă necesitate. Nu putem, aşadar, decît să ne exprimăm totala satisfacţie că, după o lungă aşteptare, cititorul român va putea face cunoştinţă cu una din lucrările fundamentale ale lui Guénon, **Le Symbolisme de la Croix**, tradusă acum pentru prima oară în româneşte şi pentru înţelegerea căreia studiul nostru introductiv a încercat să niveleze calea. Deşi René Guénon a dispărut din lumea aceasta acum mai bine de o jumătate de veac, opera sa nu

are vîrstă, fiind dincolo de temporalitate şi de condiţiile limitative ale lumii profane. Şi apoi, este bine să nu uităm că – se zice – cei mai mulţi "guénonişti" se află în România.

Această ultimă afirmaţie nu ar trebui să surprindă. Cel mai mare poet al românilor, Mihai Eminescu, cel care, ca "poet naţional", exprimă paradigmatic naţia română, a fost un "guénonist" *avant la lettre*; mai bine spus, el a ilustrat exemplar înclinaţia românească spre metafizică şi în special spre metafizica orientală.

Pentru cineva suficient de familiar cu scripturile diferitelor tradiţii, nu există nici o îndoială că toate au o esenţă comună, de origine celestă, aşa cum Adevărul este unic, chiar dacă apare în varii învelişuri. Diversele doctrine tradiţionale s-au adaptat timpului şi locului, au îmbrăcat haine potrivite societăţilor umane ce le adăposteau, dar toate au continuat să exprime aceleaşi realităţi spirituale. Pe de altă parte, dacă limbajul divin ("limba păsărilor") este unic şi el, cel uman diferă de la o grupare umană la alta; şi este normal ca adevărurile spirituale să fie înţelese şi asimilate mult mai bine în limba maternă, expresie a mentalităţii particulare ce a format şi educat pe cel născut în respectiva societate. Ferice de poporul ce are şansa să producă un exponent capabil de-a folosi cu măestrie acea limbă maternă pentru a exprima înălţător inexprimabilele date principiale şi adevăruri divine. Grecia l-a avut pe Homer. Italia l-a avut pe Dante. Anglia l-a avut pe Shakespeare. Franţa pe Rabelais. Noi, românii, l-am avut pe Eminescu. Şi nu ne referim la Eminescu poetul sau la Eminescu artistul, nici la Eminescu filosoful ori omul de ştiinţă. Ne referim la Eminescu, cîntător al Tradiţiei, la Eminescu ce a aflat "limba păsărilor" pentru a ne spune cele de nespus.

Într-un mănunchi de versuri, Eminescu a reuşit să îmbine într-o sinteză melodioasă metafizica Indiei, spiritualitatea arabă, ezoterismul ebraic şi profunzimea lui Nicolaus Cusanus.În cîteva versuri, Eminescu a reuşit, ca un alchimist din cei adevăraţi, să topească fără a contopi înţelepciunea lumii în formă românească.

Pomenitele nemaipomenite versuri sunt din **Scrisoarea I** şi sînt tăinuitoarele unei metafizici dintre cele mai pure. Să le

tălmăcim în zbor.

La Început, pe cînd ființă nu era, nici neființă,
Pe cînd totul era lipsă de viață și voință,
Cînd nu s'ascundea nimica, deși tot era ascuns...

Tradiția hindusă prezintă, cum am văzut, următoarea ierarhie divină: Principiul suprem este *Brahma nirguna*, adică "Brahma fără atribute sau calificări", care pentru înțelesul nostru se desparte în NeFiință (nemanifestarea, tenebrele supraluminoase ale Sfîntului Dionisie Areopagitul) și Ființă (*Brahma saguna*, "Brahma calificat, afirmat", Dumnezeu pentru evrei și creștini). Principiul suprem fiind de nenumit și de nedescris, evident nu poate fi calificat ca ființă sau neființă, versurile lui Eminescu descriind Principiul în sine însuși, imuabil, veșnic și infinit, exterior și interior, ascuns și neascuns, odihnindu-se în imutabiliatea sa supremă.

Cînd pătruns de sine însuș odihnea cel nepătruns,
Fu prăpastie ? genună ? Fu noian întins de apă ?

Prăpastia, genuna sau noianul, reprezintă Vidul primordial, aspectul feminin al Principiului suprem, numit și "Posibilitatea universală", ce conține în germene toate posibilitățile de manifestare și de nemanifestare. Lao Zi și daoismul descriu acest Vid ca Vale, ca Abis (sumerianul *Apsu*), prăpastia lumii. Tradiția românească îl numește *Vidrosul* ce se întinde de la cer la pămînt. Tradiția islamică îl exprimă folosind simbolismul literei *Nűn*, și este mai mult decît curios să remarcăm apropierea lingvistică dintre *Nűn* și *noian*.

N'a fost lume pricepută și nici minte s'o priceapă,
Căci era un întuneric ca o mare făr' o rază,
Dar nici de văzut nu fuse și nici ochiu care s'o vază,
Umbra celor nefăcute nu 'ncepuse-a se desface,
Și în sine împăcată stăpînea eterna pace!

Principiul suprem este descris ca "tenebre supraluminoase" (vezi divinul Dionisie Areopagitul), deoarece lumina cea de sine luminoasă este atît de puternică încît orbeşte şi s-ar vedea ca întuneric, ca tenebre, vedere ce însă aparţine nu ochiului, ci inimii. Nicolaus Cusanus prezintă Cosmosul ca "explicaţie", adică un ghem desfăcut, deznodat, iar Centrul, Principiul, ca şi "complicaţie", ghemul strîns, ce *nu 'ncepuse-a se desface*. În acest Centru suprem toate opoziţiile sînt împăcate, domnind eterna pace, de unde titulatura creştină pentru Melchisedec de "Împărat al Salemului", *salem* însemnînd "pace" în limbile semitice.

Dar deodat 'un punct se mişcă .. cel d'intîiu şi singur. Iată-l
Cum din haos face mumă, iară el devine Tatăl...
Punctu-acela de mişcare, mult mai slab ca boaba spumii,
E stăpînul fără margini peste marginile lumii...

Tradiţia hindusă, ca şi ezoterismul ebraic (*Kabbalah*) descriu Facerea ca apariţie a punctului. Este un simbolism geometric des utilizat în scrierile tradiţionale. NeFiinţa, Zero-ul metafizic (tăcerea, vidul) se exprimă ca Fiinţă, punct ascuns (Gîndul), ce se revelează ca Unu, punctul unic, centrul (Cuvîntul). Zice Lao Zi: "fiinţele au ieşit din Fiinţă; Fiinţa a ieşit din NeFiinţă". Acest punct unic radiază în spaţiu, se multiplică, producînd un cerc avînd Lumea ca circumferinţă. Cum Lumea prin definiţie există datorită dualităţii (bine-rău, frumos-urît etc.), pentru a se produce manifestarea, multiplicarea iniţială a punctului apare ca o dedublare în perechea primordială, tată şi mumă. Tradiţia hindusă şi cea creştină specifică foarte limpede că, deşi punctul este infim, mic cît un bob de muştar, *mult mai slab ca boaba spumii*, el este uriaş, cuprinzînd totul şi toate. Este superba învăţătură a lui Nicolaus Cusanus ce defineşte pe Dumnezeu ca maxim şi minim, ca circumferinţă şi centru, o circumferinţă *fără margini* şi un punct aflat nicăieri[11].

11. Cum vom vedea, René Guénon, ca şi Cusanus, utilizează din abundenţă, în **Le symbolisme de la Croix**, matematica (mai ales geometria) pentru a explica noţiuni metafizice, şi raţionamentele sale vor părea pentru unii cititori oarecum

În tradiția islamică, simbolul infinitului universal este Omul Universal (*El-Insânul Kâmil*), acesta semnificînd, din punct de vedere macrocosmic, integrala treptelor manifestării universale și chiar fiind, la nivel suprem, sinteza nemanifestării și manifestării; din perspectivă microcosmică, Omul Universal este împlinirea desăvîrșită a realizării spirituale pentru o ființă înscrisă pe calea inițiatică. Omul Universal este "sinteza tuturor realităților esențiale (*haqâiq*) ale Existenței" spune 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *sufi* născut în 1366 în regiunea Bagdadului, și continuă: "Omul Universal este Polul în jurul căruia evoluează sferele Existenței, de la prima pînă la ultima; el este Unic atît cît durează Existența [dar trebuie să subliniem că, prin extensie, Omul Universal poate cuprinde și stările de nemanifestare]. Totuși, îmbracă diverse forme și se dezvăluie prin diferite forme tradiționale, avînd multiple nume. În fiecare epocă are un nume corespunzînd veșmîntului respectiv. Omul Universal are în el însuși corespondențe cu toate realitățile Existenței. Corespunde realităților superioare prin natura sa invizibilă și realităților inferioare prin natura sa vizibilă. Inima sa corespunde Tronului divin; și de altfel, Profetul spune că inima credinciosului este Tronul lui Allâh. Eul său corespunde Scaunului divin, starea sa spirituală arborelui Lotus, intelectul său Calamului suprem, sufletul său Tablei păzite, fizicul său elementelor... Omului Universal îi aparțin principial Numele Esenței și Calitățile divine, fiind pentru Allâh ceea ce este oglinda pentru persoana ce se oglindește. Căci Allâh și-a impus Lui însuși să nu își contemple propriile Nume și Calități decît în Omul Universal. Acesta este și sensul cuvintelor: « Am oferit legământ cerului, pământului, munților; ei au refuzat răspunderea și le-a fost frică

---

dificil de urmărit. René Guénon sublinia undeva că "matematicile sînt în domeniul științific cele care oferă cele mai multe raporturi reale cu metafizica". Nicolaus Cusanus afirma la rîndul său: *Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam* și releva că de la Pitagora și Platon la Augustin și Boețiu, filosofii au susținut că nimeni nu poate ajunge la știința lucrurilor divine dacă nu cunoaște matematică. "Pe această cale, încheia Cusanus, înțelegem să înaintăm împreună cu ei și, întrucît nu e altă cale care să ducă la lucrurile divine decît aceea a simbolurilor, afirmăm că putem alege acum semnele matematice, din cauza incoruptibilei lor certitudini".

să primească. Omul şi-a luat răspunderea şi el este nedrept şi ignorant ». Finalul citatului sugerează motivaţia alegerii "omului" ca simbol universal, deşi însuşi faptul că sîntem oameni constituie o motivaţie suficientă; în plus, omul are o situaţie "centrală" în lumea sa, înglobînd oarecum în el celelalte regnuri şi specii, astfel că poate fi considerat ca "prototip unic" (*al-Unmûdhaj al-farîd*), căci spune **Korânul**: "Cu adevărat noi socotim toate lucrurile într-un prototip (*imâm*) evident" (36:11). Prototipul unic reflectă unitatea Esenţei, corespunzînd unicităţii Existenţei şi omul "creat după forma lui Allâh" (zice Profetul: "Allâh l-a creat pe Adam în forma sa proprie") este un simbol evident al Unităţii, ca "integrală" a esenţelor Existenţei conţinute principial în intelectul său (conform cuvîntului korânic: "şi Allâh îl învăţă pe Adam toate numele"); omul este deci un "microcosmos", aşa cum "macrocosmosul" este un om mare, adică "universul este un mare om şi omul un mic univers"). Omul şi universul, "aspecte" complementarii ale lui *Er-Rûh*, Duhul Sfînt, sînt ca două oglinzi, scrie Titus Burckhardt[12], ce se oglindesc reciproc; mai mult, spune al-Jîlî: "Fiecare individ al genului uman le conţine pe celelalte (genuri) în întregime, fără nici o lipsă, propria sa limitare fiind numai un accident... Atunci cînd condiţiile accidentale nu intervin, indivizii sînt deci ca nişte oglinzi opuse, fiecare reflectînd-o pe cealaltă deplin... Numai că, unii nu conţin lucrurile decît virtual, pe cînd alţii, anume perfecţii printre înţelepţi şi profeţi, le conţin în realitate, în act... Existenţele pot fi deci comparate cu nişte oglinzi ce se confruntă, fiecare reflectînd ansamblul celorlalte. Or, considerînd că în fiecare oglindă nu se găseşte decît ceea ce reflectă, lăsînd deoparte ceea ce reflectă celelalte oglinzi, se poate afirma că fiecare fiinţă individuală nu conţine decît ce-i revine propriei esenţe şi nimic mai mult; dar dacă din contra, se consideră că totalitatea oglinzilor este conţinută în fiecare dintre ele, atunci fiecare fiinţă individuală conţine în ea totalitatea existenţelor. În realitate, toată această problemă

---

12. Titus Burckhardt, **Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam**, Derain, 1955.

este ca o coajă ce învelește semnificația căutată; este ca o capcană pusă pentru ca pasărea ta să cadă în lațul Unității (*al-ahadiyah*)". Capcana se referă la faptul că Omul Universal este nu numai prototipul unic, sinteză permanentă și actuală a trep-telor Existenței, ci și Mediatorul universal ("A pus la dispoziția voastră ceea ce este în ceruri și ceea ce este pe pământ", **Korân**, 45:12), integratorul tuturor stărilor Ființei, și chiar ale NeFiinței, stația supremă a realizării spirituale, a Identității Supreme, cînd se actualizează, realizîndu-se efectiv, toate adevărurile universale, rămase în stare virtuală în omul ordinar. Omul Universal, spune Titus Burckhardt, constituie unitatea internă a tuturor creaturilor, el este Totul, prototipul etern, nelimitat, divin. Omul Universal nu este de fapt distinct de Allâh, este Fața lui Allâh în creaturi. E atît imanent cît și transcendent, este "modelul" reali-zării spirituale, ce se retrage pe măsură ce ne apropiem de țel, dispărînd în momentul realizării unității divine. Mai spune al-Jîlî: «Prin "cei care au realizat Esența" (*adh-dhâtiyŭn*) se înțeleg oamenii care adăpostesc realitatea invizibilă divină, în sensul că Allâh, cînd Se revelează robului Său, îi stinge (*fanâ*) individuali-tatea și stabilește în el o realitate invizibilă divină. Cînd aceasta este de natura Esenței, constituția umană va fi cea a Ființei unice perfecte [Omul Universal], suportul universal, Polul în jurul căruia se rotește Existența, cel căruia i se adresează închinările și prosternările. Prin el, Allâh salvează lumea, El este Mahdî, Pecetea Sfințeniei și reprezentantul (*al-Khalîfah*) lui Allâh pe pământ. Despre el este vorba în istoria lui Adam [cînd a primit "toate numele"]. El influențează realitățile Existenței precum atrage magnetul fierul. El îmblînzește cosmosul prin măreția sa și prin puterea sa face ce vrea. Nici un lucru nu-i este ascuns, și aceasta deoarece realitatea invizibilă divină, ce rămîne în acest sfînt, este esență pură, eliberată de orice condiție informală sau formală, astfel că nimic nu îl împiedecă să acorde fiecărei trepte a Existenței realitatea ce o are ».

Simbolul echivalent al Omului Universal este crucea cu trei dimensiuni. Despre această cruce, cu toate noimele sale sacre, va fi vorba în **Le Symbolisme de la Croix**. Pentru tradiția creștină,

evident, Omul Universal este Iisus Hristos şi faptul că el a fost răstignit pe cruce nu face decît să împlinească simbolismul său aici pe pămînt. Părinţii Bisericii, încă din primele veacuri ale creştinismului, l-au reprezentat pe Hristos ca Om Universal, ca o cruce cu trei dimensiuni. Pseudo-Chrysostom, la începutul secolului al treilea, elogia de Sfintele Paşti Crucea astfel: "Acest arbore larg cît cerurile a crescut de la pămînt la cer. Arbore nemuritor, se extinde de la cer la pămînt. Este pivotul fix al universului, punctul de sprijin a tuturor lucrurilor, punctul cardinal al cosmosului [Invariabilul Mijloc al tradiţiei extrem-orientale]. El leagă împreună toată multiplicitatea naturii umane şi este ţinut laolaltă de cuiele invizibile ale spiritului pentru a menţine legătura cu Dumnezeirea. Atinge cele mai înalte culmi ale cerului şi cu picioarele ţine strîns pămîntul, şi cuprinde vastul văzduh intermediar cu braţele sale incomensurabile" (**De Pascha Homilia** 6). Crucea Mîntuitorului e descrisă cuprinzînd cele Trei Lumi (*Tribhuvana* din tradiţia hindusă: Pămînt, Văzduh, Cer), adică întreaga manifestare universală. Iar Irenaeus, episcopul Lyonului din secolul al doilea, scrie (**Epideixis**, I, 34): "El este Cuvîntul lui Dumnezeu Atotputernic, ce nevăzut în mijlocul nostru se întinde universal în toată Lumea, şi cuprinde lungimea ei şi lăţimea şi înălţimea şi profunzimea – deoarece prin Cuvîntul lui Dumnezeu întreg universul este ordonat şi manifestat – în care este răstignit Fiul lui Dumnezeu, înscriind semnul crucii pe toate cele: pentru că este normal ca El, fiind făcut vizibil, să impună tuturor celor vizibile participarea la Crucea Lui. Pentru că El luminează înălţimea ce este cerurile; şi cuprinde profunzimea ce este sub pămînt; şi întinde şi dezvoltă lungimea de la est la vest; şi călăuzeşte de-a lungul lăţimii nordului şi sudului".

După citirea acestor rînduri realizezi cu uimire cum cuvintele se absorb în Cuvînt, cum Cuvîntul se absoarbe în Gînd, cum Gîndul devine o pură Tăcere.

Să tăcem aşadar.

Mircea A. Tămaş, Toronto, 2003

Cuvînt înainte

La începutul lucrării *Omul şi devenirea sa după Vêdânta**, am spus despre ea că trebuia să constituie începutul unei serii de studii în care să putem, după caz, fie să expunem direct anumite aspecte ale doctrinelor metafizice ale Orientului, fie să adaptăm aceleaşi doctrine în modul în care ni se va părea cel mai inteligibil şi mai avantajos, dar rămînînd întotdeauna strict fideli spiritului lor. Reluăm aici seria aceasta de studii, după ce am întrrupt-o o vreme pentru alte lucrări cerute de anumite considerente de oportunitate, în care am coborît mai mult în domeniul aplicaţiilor contingente; însă nici chiar în acest caz nu am pierdut din vedere o singură clipă principiile metafizice, care sînt unicul fundament al oricărei învăţături tradiţionale veritabile.

În *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, am arătat în ce fel este văzută o fiinţă ca omul de către o doctrină de ordin pur metafizic, şi asta limitîndu-ne, pe cît ne-a stat în putinţă, la expunerea riguroasă şi la interpretarea exactă a doctrinei înseşi, sau cel puţin nealegînd decît pentru a semnala, atunci cînd era cazul, concordanţele acestei doctrine cu alte forme tradiţionale. Într-adevăr, noi n-am înţeles niciodată să ne închidem exclusiv într-o formă determinată, ceea ce ar fi de altfel dificil din moment ce am luat cunoştinţă de unitatea esenţială ce se ascunde sub

* [René Guénon, *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, trad. de Maria Ivănescu, Ed. Antet, 1995 - *n.t.*].

diversitatea formelor mai mult sau mai puțin exterioare, acestea nefiind în definitiv decît veşmintele unui singur şi acelaşi adevăr. Dacă, într-un mod general, am luat ca punct de vedere central pe cel al doctrinelor hinduse, din motive pe care le-am explicat în altă parte[1], aceasta nu ne-a împiedicat să recurgem de asemenea, de cîte ori a fost cazul, la modalități de expresie ce aparțin altor tradiții, cu condiția, bineînțeles, să fie vorba de tradiții veritabile, de cele pe care le putem numi regulate sau ortodoxe, înțelegînd aceste cuvinte în sensul pe care l-am definit cu alt prilej[2]. Este ceea ce, în special, vom face aici, mai liber decît în cartea precedentă, pentru că nu ne vom fixa pe expunerea unei anumite ramificații a doctrinei, aşa cum există ea într-o anumită civilizație, ci pe explicarea unui simbol care face parte cu siguranță dintre cele comune aproape tuturor tradițiilor, lucru ce reprezintă pentru noi indiciul că acestea sînt în directă legătură cu marea Tradiție primordială.

Trebuie să insistăm puțin, în această privință, asupra unui punct care este important în special pentru a risipi multe confuzii, din păcate prea frecvente în epoca noastră, anume asupra diferenței capitale ce există între "sinteză" şi "sincretism". Sincretismul constă în a asambla din exterior elemente mai mult sau mai puțin disparate, şi care, văzute în acest mod, nu pot niciodată să fie cu adevărat unificate; acesta nu este în fond decît un fel de eclectism, cu tot ce comportă el ca fragmentarism şi incoerență. Avem de-a face aici cu ceva pur exterior şi superficial; elementele luate din toate părțile şi reunite astfel în mod artificial, nu au niciodată decît un caracter de împrumuturi, incapabile să se integreze efectiv într-o doctrină demnă de acest nume. Sinteza, dimpotrivă, se face esențialmente din interior; vrem să spunem prin aceasta că ea constă propriu-zis în a considera lucrurile în însăşi unitatea principiului lor, în a vedea cum derivă ele din

---

1. Orient et Occident, ed. a 2-a, pp.203-207

2 *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, partea a 3-a, cap. III; *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, ediția a 3-a, cap. I.

acest principiu şi cum depind de el, şi în a le uni astfel, sau mai degrabă a lua cunoştinţă de unirea lor reală, în virtutea unei legături în întregime interioare, inerentă celei mai mari profunzimi a naturii lor. Pentru a aplica aceasta la ceea ce ne preocupă acum, putem spune că există sincretism de fiecare dată cînd ne limităm la a împrumuta elemente ale diferitelor forme tradiţionale, pentru a le alipi într-un mod exterior, uitînd că nu există în fond decît o doctrină unică, la care raportate, aceste forme sînt doar expresii diferite, doar adaptări la condiţii mentale particulare, în relaţie cu circumstanţe determinate de timp şi de loc. Într-un asemenea caz, nu poate rezulta nimic valabil din acest asamblaj; pentru a ne servi de o comparaţie uşor de înţeles, nu vom avea, în locul unui ansamblu organizat, decît un morman informe de resturi inutilizabile, pentru că lipseşte ceea ce ar putea să le confere o unitate asemănătoare celei a unei fiinţe vii sau a unui edificiu armonios; şi este propriu sincretismului, chiar în virtutea exteriorităţii sale, să nu poată realiza o asemenea unitate. Dimpotrivă, sinteza există atunci cînd se porneşte de la unitatea însăşi, şi cînd nu se pierde niciodată din vedere, trecînd prin multiplicitatea manifestărilor sale, ceea ce implică atingerea, în afară şi dincolo de forme, a conştiinţei adevărului principial ce se îmbracă în acestea pentru a se exprima şi comunica atît cît este posibil. În consecinţă, ne putem folosi de una sau de alta din aceste forme, după cum ne va fi mai la-ndemînă, exact în acelaşi mod în care putem, pentru a traduce un gînd, să folosim limbi diferite după circumstanţe, pentru a ne face înţeleşi de diferiţii interlocutori cărora i-l adresăm; este ceea ce, de altfel, anumite tradiţii desemnează în mod simbolic drept "darul limbilor". Concordanţele între toate formele tradiţionale reprezintă, s-ar putea spune, "sinonimii" reale; sub acest titlu le luăm în considerare şi, aşa cum explicarea anumitor lucruri poate fi mai uşoară într-un anumit limbaj decît în altul, la fel şi una din aceste forme poate fi preferată celorlalte pentru expunerea anumitor adevăruri şi pentru a le face mai uşor de înţeles. E aşadar perfect legitim să ne folosim, în funcţie de caz, de forma ce ni se pare cea mai potrivită pentru ceea ce ne-am propus; nu există nici un inconvenient în a trece de la o formă la alta,

cu condiția să li se cunoască realmente echivalența, ceea ce nu se poate face decît pornind de la principiul lor comun. Astfel, aici nu poate fi vorba de sincretism; acesta, de altminteri, nu este decît un punct de vedere cu totul "profan", incompatibil cu noțiunea însăși de "știință sacră" la care se referă exclusiv aceste studii.

Crucea, am spus-o, este un simbol care, sub diverse forme, se întîlnește aproape pretutindeni, și asta încă din cele mai vechi timpuri; prin urmare, ea este foarte departe de a aparține în mod propriu și exclusiv creștinismului, cum ar putea fi tentați să creadă unii. Trebuie spus chiar că creștinismul, cel puțin sub aspectul său exterior și îndeobște cunoscut, pare să fi pierdut întrucîtva din vedere caracterul simbolic al crucii pînă la a nu o privi decît ca pe semnul unui fapt istoric; în realitate, aceste două puncte de vedere nu se exclud cîtuși de puțin, cel de-al doilea nefiind într-un anumit sens decît consecința primului; dar acest mod de a considera lucrurile este atît de străin marii majorități a contemporanilor noștri, încît trebuie să ne oprim puțin asupra lui pentru a evita orice neînțelegere. Într-adevăr, există prea des tendința de a crede că admiterea unui sens simbolic trebuie să antreneze respingerea sensului literal sau istoric; o asemenea opinie nu rezultă decît din necunoașterea legii corespondenței, care este însuși fundamentul oricărui simbolism și în virtutea căreia orice lucru, provenind dintr-un principiu metafizic de care depinde întreaga sa realitate, traduce sau exprimă acest principiu în maniera sa și conform ordinului său de existență, astfel încît, de la un ordin la altul, toate lucrurile se înlănțuie și intră în corespondență pentru a concura la armonia universală și totală, care este, în multiplicitatea manifestării, ca un reflex al însăși unității principiale. De aceea, legile unui domeniu inferior pot fi totdeauna luate pentru a simboliza realități de un ordin superior, în care își găsesc rațiunea profundă, care le este în același timp prin-cipiu și scop; și putem aminti cu această ocazie, cu atît mai mult cu cît vom găsi aici chiar exemple, eroarea modernelor interpretări "naturaliste" ale vechilor doctrine tradiționale, interpretări ce inversează pur și simplu ierarhia raporturilor dintre diferitele ordine de realități. Astfel, simbolurile sau miturile n-au avut

niciodată ca rol, cum pretinde o teorie mult prea răspîndită în zilele noastre, să reprezinte mişcarea aştrilor; însă adevărul este că, deseori, găsim în ele figuri inspirate de aceasta şi destinate să exprime în mod analogic cu totul altceva, pentru că legile acestei mişcări traduc în domeniul fizic principiile metafizice de care depind. Ceea ce am spus despre fenomenele astronomice, se poate spune în egală măsură, şi sub acelaşi titlu, despre toate celelalte genuri de fenomene naturale: aceste fenomene, prin chiar faptul că derivă din principii superioare şi transcendente, sînt într-adevăr simboluri ale acestora; şi este evident că aceasta nu afectează cu nimic realitatea proprie pe care aceste fenomene, aşa cum se prezintă ele, o au în ordinul de existenţă căruia îi aparţin; dimpotrivă, chiar realitatea lor se fundamentează pe acest lucru, deoarece, în afara dependenţei lor faţă de principii, toate lucrurile n-ar fi decît neant pur. La fel se întîmplă cu faptele istorice: şi ele se conformează în mod necesar legii corespondenţei despre care am vorbit şi, chiar prin aceasta, traduc conform modului lor realităţi superioare, cărora nu le sînt într-un anumit fel decît o expresie umană; şi vom adăuga că, în aceasta stă tot interesul lor din punctul nostru de vedere, în întregime diferit, se-nţelege de la sine, de cel în care se situează istoricii "profani"[3]. Acest caracter simbolic, deşi comun tuturor faptelor istorice, trebuie să fie clar mai ales pentru cele ce relevează ceea ce se poate numi, în mod mai îndreptăţit, "istoria sacră"; şi este aşa cînd îl găsim în special, într-un mod foarte izbitor, în toate circumstanţele vieţii lui Hristos. Dacă s-a înţeles bine ceea ce am expus pînă acum, se va vedea imediat, nu numai că acest caracter simbolic nu constituie un motiv pentru a nega realitatea acestor evenimente şi de a le trata drept "mituri" pur şi simplu, ci, dimpotrivă, el este garanţia faptului că ele trebuiau să fie ce au fost şi că nu ar fi putut să fie altfel; de altminteri, cum s-ar putea atribui un caracter sacru la ceea ce ar fi lipsit de orice semnificaţie transcendentă? În particular, putem spune că Hristos a murit pe cruce în virtutea valorii simbolice pe care crucea o are în ea însăşi

3. "Adevărul istoric însuşi nu este solid decît atunci cînd derivă din Principiu" (*Zhuang zi*, cap. XXV).

și care i-a fost recunoscută, întotdeauna, de toate tradițiile; astfel că, fără a-i diminua cu nimic semnificația istorică, aceasta poate fi privită ca fiind derivată din valoarea ei simbolică.

O altă consecință a legii corespondenței este pluralitatea sensurilor incluse în orice simbol: un lucru oarecare, într-adevăr, poate fi considerat ca reprezentînd nu doar principiile metafizice, ci și realitățile tuturor ordinelor ce sînt superioare față de al său, deși contingente încă, deoarece aceste realități, de care depinde, în consecință, mai mult sau mai puțin direct, joacă în raport cu el rolul de "cauze secunde"; și efectul poate fi luat întotdeauna ca un simbol al cauzei, pe orice treaptă ar fi, pentru că tot ceea ce reprezintă el nu este decît expresia a ceva inerent naturii acestei cauze. Aceste sensuri simbolice multiple și suprapuse ierarhic nu se exclud reciproc, mai mult, ele nu exclud nici sensul literal; dimpotrivă, ele sînt perfect concordante, deoarece exprimă, în realitate, aplicațiile aceluiași principiu în diferite ordine; și astfel, ele se completează și se coroborează integrîndu-se în armonia sintezei totale. Aceasta, de altfel, face din simbolism un limbaj mult mai puțin limitat decît limbajul obișnuit, și singurul apt să dea expresie și să comunice anumite adevăruri; el deschide, prin acest fapt, posibilități de concepție cu adevărat nelimitate; de aceea, simbolismul constituie limbajul inițiatic prin excelență, vehicolul indispensabil al oricărei învățături tradiționale.

Crucea are așadar, ca orice simbol, sensuri multiple; însă intenția noastră nu este aici să le dezvoltăm pe toate deopotrivă, ci le vom indica doar ocazional. Într-adevăr, ceea ce avem esențimente în vedere este sensul ei metafizic, de altfel primul și cel mai important dintre toate, de vreme ce e în mod propriu sensul principial; toate celelalte nu sînt decît aplicații contingente și mai mult sau mai puțin secundare; și, dacă am examinat unele din aceste aplicații, am făcut-o întotdeauna, în fond, pentru a le pune în legătură cu ordinul metafizic, căci aceasta le face valabile și legitime, în conformitate cu concepția "științelor tradiționale", complet uitată de lumea modernă.

Capitolul I

Multiplicitatea stărilor ființei

O ființă oarecare, fie aceasta ființa umană sau alta, poate fi considerată, evident, din mai multe puncte de vedere, de importanță inegală, dar toate la fel de legitime în domeniul lor, cu condiția ca nici unul dintre ele să nu pretindă să își depășească limitele proprii, nici mai cu seamă să nu devină exclusiv și să ducă la negarea celorlalte. Dacă acest lucru e adevărat, și dacă, prin urmare, nu îi poate fi refuzat nici unuia din aceste puncte de vedere (nici chiar celui mai secundar și mai contingent) locul ce îi aparține, prin simplul fapt că răspunde unei anumite posibilități, nu este mai puțin evident pe de altă parte că, din punct de vedere metafizic, singurul ce ne interesează aici, considerarea unei ființe sub aspectul ei individual este necesarmente insuficientă, din moment ce, cînd spunem metafizic, spunem universal. Nici o doctrină ce se limitează la luarea în considerare a ființelor individuale nu își merită, deci, numele de metafizică, oricare ar putea să fie de altfel interesul său și valoarea sa în alte privințe; o asemenea doctrină poate fi numită întotdeauna "fizică", în sensul originar al cuvîntului, deoarece ține exclusiv de domeniul "naturii", adică de manifestare, cu restricția că ea nu ia în considerare

decît manifestarea formală sau mai precis una din stările acesteia.

Departe de a fi în el însuşi o unitate absolută şi completă, cum îl văd majoritatea filozofilor occidentali, şi în orice caz modernii fără excepţie, individul nu constituie în realitate decît o unitate relativă şi fragmentară. Acesta nu este un tot etanş şi sieşi suficient, un "sistem închis" în felul "monadei" lui Leibniz; iar noţiunea de "substanţă individuală", înţeleasă în acest sens, şi căreia aceşti filozofi îi atribuie în general o atît de mare importanţă, nu are de fapt nici una din punct de vedere metafizic: în fond, ea nu e altceva decît noţiunea logică de "subiect" şi, dacă poate fi, neîndoielnic, foarte utilă sub acest titlu, nu poate fi în schimb transferată dincolo de limitele acestui punct de vedere special. Individul, chiar considerat în toată extensia de care e susceptibil, nu este o fiinţă totală, ci doar o stare particulară de manifestare a unei fiinţe, stare supusă anumitor condiţii speciale şi determinate de existenţă, şi ocupînd un anumit loc în seria indefinită a stărilor fiinţei totale. Prezenţa formei printre aceste condiţii de existenţă este cea care caracterizează o stare precum cea individuală; se înţelege de la sine, de altfel, că această formă nu trebuie concepută în mod necesar ca spaţială, căci nu este astfel decît în lumea corporală, spaţiul fiind tocmai una dintre condiţiile ce definesc în mod propriu această lume[1].

Trebuie să amintim aici, cel puţin pe scurt, distincţia fundamentală dintre "Sine" şi "eu" sau dintre "personalitate" şi "individualitate", asupra căreia am dat deja în altă parte toate explicaţiile necesare[2]. "Sinele", am spus noi, este principiul transcendent şi permanent faţă de care fiinţa manifestată, fiinţa umană de exemplu, nu este decît o modificare tranzitorie şi contingentă, modificare ce n-ar putea de altfel să afecteze principiul în nici un fel. Imuabil în propria sa natură, el îşi desfăşoară posibilităţile în toate modalităţile de realizare, într-o multitudine indefinită, ce sînt pentru fiinţa totală tot atîtea stări diferite, fiecare cu condiţiile ei de existenţă limitative şi determinate, doar una dintre aces-

---

1. Vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta,* cap. II şi X.
2. *Ibid.*, cap. II.

tea constituind porțiunea sau mai degrabă determinația particulară a acestei ființe care este "eul" sau individualitatea umană. În plus, această desfășurare nu există, la drept vorbind, decît considerată din perspectiva manifestării, în afara căreia totul trebuie să fie în mod necesar în perfectă simultaneitate în "eternul prezent"; și de aceea "permanenta actualitate" a "Sinelui" nu este afectată de ea. "Sinele" este așadar principiul prin care există (fiecare în propriul său domeniu, pe care îl putem numi o treaptă de existență) toate stările ființei; și asta trebuie să însemne nu doar stările manifestate (individuale, precum starea umană, ori supraindividuale, adică, în alți termeni, formale sau informale), ci de asemenea, deși verbul "a exista" devine impropriu în acest caz, stările non-manifestate, cuprinzînd toate posibilitățile care, prin chiar natura lor, nu sînt susceptibile de nici o manifestare, și în același timp posibilitățile de manifestare luate în mod principial; însă "Sinele" însuși nu este decît prin sine, neavînd și neputînd avea, în unitatea totală și indivizibilă a naturii sale intime, nici un principiu care să îi fie exterior.

Am spus că verbul "a exista" nu poate fi aplicat în mod propriu non-manifestatului, adică, în fond, stării principiale; într-adevăr, luat în sensul său strict etimologic (din latinescul *existare*), acest cuvînt indică ființa dependentă față de un principiu diferit de ea însăși sau, altfel spus, cea care nu are în ea însăși rațiunea sa suficientă, adică ființa contingentă sau ființa manifestată[3]. Atunci cînd vom vorbi de Existență, vom înțelege deci prin aceasta manifestarea universală, cu toate stările sau treptele pe care le comportă, într-o multiplicitate indefinită, fiecare putînd fi desemnată drept o "lume"; însă acest termen nu se mai aplică treptei Ființei pure, principiul întregii manifestări și non-manifestat el însuși, nici, cu atît mai puțin, la ceea ce este dincolo de Ființa însăși.

---

3. Rezultă de aici că, riguros vorbind, expresia obișnuită de "existență a lui Dumnezeu" este un non-sens, dacă se înțelege de altfel prin "Dumnezeu" fie Ființa cum se întîmplă cel mai des, fie cu mai multă îndreptățire Principiul Suprem ce este dincolo de Ființă.

Înainte de orice, putem spune în principiu că Existența, înțeleasă în mod universal conform definiției pe care i-am dat-o, este unică în natura sa intimă, la fel cum Ființa este una în sine însăși, tocmai în virtutea acestei unități, deoarece Existența universală nu este nimic altceva decît manifestarea integrală a Ființei sau, mai precis, realizarea, în lumea manifestată, a tuturor posibilităților pe care Ființa le comportă și le conține în mod principial în chiar unitatea sa. Pe de altă parte, deși este întemeiată pe unitatea Ființei, această "unicitate" a Existenței, dacă ne este permis să folosim aici un termen ce poate părea un neologism[4], nu exclude multiplicitatea modurilor de manifestare sau nu este afectată de ea, deoarece cuprinde toate aceste moduri în mod egal chiar prin faptul că sînt deopotrivă posibile, această posibilitate implicînd ca fiecare dintre ele să fie realizată conform condițiilor ce-i sunt proprii. Rezultă de aici că Existența, în "unicitatea" sa, comportă, cum am indicat-o deja adineauri, o indefinitate de trepte, corespunzînd tuturor modurilor manifestării universale; și această multiplicitate indefinită a treptelor Existenței implică în mod corelativ, pentru o ființă oarecare considerată în totalitatea sa, o multiplicitate de asemenea indefinită de stări posibile, fiecare trebuind să se realizeze într-o treaptă determinată a Existenței.

Această multiplicitate a stărilor ființei, care este un adevăr metafizic fundamental, e adevărată și cînd ne limităm la considerarea stărilor manifestării, cum am făcut-o aici și cum vom fi nevoiți să o facem atîta vreme cît va fi vorba doar de Existență; așadar, ea este adevărată *a fortiori* dacă se iau în considerare în același timp stările de manifestare și de non-manifestare, al căror ansamblu îl constituie ființa totală, considerată în acest caz nu doar în domeniul Existenței, chiar luat în toată extensia sa, ci și în domeniul nelimitat al Posibilității universale. Într-adevăr, tre-

---

4 Acest termen ne permite să redăm cel mai exact expresia arabă echivalentă *Wahdatul-wujûd*. – Asupra distincției ce trebuie făcută între "unicitatea" Existenței, "unitatea" Ființei și "nondualitatea" Principiului Suprem, vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. VI.

buie înțeles bine că Existența nu conține decît posibilitățile de manifestare, cu restricția că aceste posibilități nu sînt concepute în acest caz decît atîta timp cît se manifestă efectiv, deoarece, cîtă vreme nu se manifestă, ele țin de nivelul Ființei. În consecință, Existența este departe de a fi întreaga Posibilitate, concepută cu adevărat ca universală și totală, în afară și dincolo de toate limitările, inclusiv de acea primă limitare care constituie determinația cea mai primordială dintre toate, anume afirmația Ființei pure[5].

Cînd e vorba de stările non-manifestate ale unei ființe, trebuie făcută încă o distincție între nivelul Ființei și ceea ce este dincolo de ea; în acest ultim caz, e evident că însuși termenul "ființă" nu poate fi în mod riguros aplicat în sensul său propriu; dar sîntem totuși obligați, în virtutea constituției limbajului, să îl păstrăm în lipsa altuia mai adecvat, neatribuindu-i decît o valoare pur analogică și simbolică, în afara căreia ne-ar fi cu totul imposibil să vorbim în vreun fel despre acest subiect. Așa încît vom putea vorbi în continuare de ființa totală ca fiind în același timp manifestată în unele din stările sale și non-manifestată în celelalte stări, fără ca aceasta să implice că, pentru acestea din urmă, va trebui să ne oprim la considerarea a ceea ce corespunde nivelului propriu Ființei[6].

Stările de non-manifestare sînt esențialmente extra-individuale și, la fel ca "Sinele" principial de care nu pot fi separate, ele nu pot să fie individualizate în nici un fel; cît privește stările de manifestare, unele sînt individuale, pe cînd altele non-indivi-

---

5. E de remarcat că filozofii, pentru a-și edifica sistemele, vor întotdeauna, conștient sau nu, să impună o limitare oarecare Posibilității universale, ceea ce este contradictoriu, însă inevitabil în virtutea constituției însăși a unui asemenea sistem; ar putea fi chiar interesant de făcut istoria diferitelor teorii filozofice moderne, care prezintă în cel mai înalt grad acest caracter sistematic, situîndu-se astfel în acest punct de vedere al presupuselor limitări ale Posibilității universale.

6. Despre starea corespondentă nivelului Ființei și starea necondiționată care este dincolo de Ființă, vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XIV și XV, ediția a 3-a.

duale, diferență care corespunde, conform celor arătate, distincției între manifestarea formală și manifestarea informală. Dacă vom lua în considerare, în particular, cazul omului, individualitatea sa actuală, care constituie propriu-zis starea umană, nu este decît o stare de manifestare dintr-o indefinitate de alte stări, ce trebuie concepute, toate, ca fiind în egală măsură posibile și, prin chiar acest fapt, ca existînd cel puțin în mod virtual, dacă nu ca efectiv realizate pentru ființa pe care o considerăm, sub un aspect relativ și parțial, în această stare individuală umană.

Capitolul II

Omul Universal

Realizarea efectivă a stărilor multiple ale fiinţei se referă la concepţia a ceea ce diferite doctrine tradiţionale, în special ezoterismul islamic, desemnează ca "Omul Universal"[1], concepţie care, cum am spus în altă parte, stabileşte analogia constitutivă între manifestarea universală şi modalitatea sa individuală umană sau, pentru a folosi limbajul hermetismului occidental, între "macrocosmos" şi "microcosmos".[2] Această noţiune poate fi considerată, de altfel, în grade şi extensii diferite, aceeaşi analogie rămînînd valabilă în toate aceste cazuri:[3] astfel, ca poate fi restrînsă la umanitatea însăşi, înţeleasă fie în natura sa specifică, fie în organizarea sa socială, căci pe această analogie se sprijină,

---

1. "Omul Universal" (în arabă *El-Insânul-kâmil*) este *Adam Kadmon* din *Kabbala* ebraică, de asemenea "Regele" (*Wang*) din tradiţia extrem-orientală (*Dao De Jing*, XXV). – Există, în ezoterismul islamic, un număr destul de mare de tratate scrise de diferiţi autori despre *El-Insânul-kâmil*; le vom menţiona aici doar pe cele ale lui Mohyiddin ibn Arabi şi Abdul-Karîm El-Jîli, ca fiind cele mai importante din punctul nostru de vedere.

2. Ne-am explicat deja în altă parte asupra întrebuinţării pe care o dăm acestor termeni, ca şi altora în privinţa cărora spuneam că nu ne preocupă abuzul la care au fost supuşi uneori (*Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. II şi IV). – Aceşti termeni, de origine greacă, au şi ei echivalenţii lor exacţi în arabă (*El-Kawnul-kebir* şi *El-Kawnuç-çeghir*), ce sînt luaţi în aceeaşi accepţiune.

3. S-ar putea face o remarcă asemănătoare în ceea ce priveşte teoria ciclurilor, care nu este în fond decît o altă expresie a stărilor existenţei: fiecare ciclu secundar reproduce într-un anumit fel, la o scară mai mică, fazele corespondente ale ciclului mai întins căruia îi este subordonat.

printre alte aplicații, instituția castelor[4]. La un alt grad, deja mai întins, aceeași noțiune poate îmbrățișa domeniul de existență corespunzător ansamblului unei stări determinate a ființei, oricare ar fi de altfel această stare[5]; însă această semnificație, mai ales dacă e vorba de starea umană, chiar luată în dezvoltarea integrală a tuturor posibilităților sale, sau de altă stare individuală, nu este încă propriu-zis decît "cosmologică", iar ceea ce luăm esențialmente în considerare aici este o transpunere metafizică a noțiunii de om individual, transpunere ce trebuie făcută în domeniul extra-individual și supra-individual. În acest sens, și dacă se referă la ceea ce am amintit mai înainte, concepția de "Om Universal" se va aplica, înainte de toate și în modul cel mai obișnuit, ansamblului stărilor de manifestare; dar ea poate fi privită mai universal, în plenitudinea adevăratei accepțiuni a acestui cuvînt, extinzînd-o și la stările de non-manifestare, așadar la realizarea completă și perfectă a ființei totale, aceasta fiind înțeleasă în sensul superior pe care l-am indicat mai înainte, și întotdeauna cu rezerva că însuși termenul "ființă" nu poate primi în acest caz decît o semnificație pur analogică.

E esențial de remarcat aici că orice transpunere metafizică de genul celei despre care am vorbit, trebuie privită ca expresie a unei analogii în sensul propriu al acestui cuvînt; și reamintim, pentru a preciza ce trebuie înțeles prin aceasta, că orice analogie veritabilă trebuie aplicată în sens invers: e ceea ce figurează simbolul binecunoscut al "peceții lui Solomon", format din unirea a două triunghiuri opuse[6]. Astfel, de pildă, la fel cum imaginea unui obiect într-o oglindă este inversată în raport cu obiectul, așa și ceea ce este primul sau cel mai mare în ordinul principial este, cel puțin în aparență, ultimul sau cel mai mic în ordinul manifestării.[7] Pentru a lua termeni de comparație din domeniul matematic, cum

---

4. Cf. *Purusha-Sûkta* din *Rig-Veda*, X, 90.

5. Despre acest subiect, și apropo de *Vaishwânara* tradiției hinduse, vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XII.

6. Vezi *Ibid.*, cap. I și III.

7. Am arătat că acest lucru se găsește foarte clar exprimat, în egală măsură, în unele texte din Upanișade și din Evanghelie.

s-a întîmplat întotdeauna cînd trebuia să facem un lucru cît mai uşor de înţeles, punctul geometric este nul din punct de vedere cantitativ şi nu ocupă nici un spaţiu, cu toate că este (şi aceasta o vom explica ulterior mai pe larg) principiul prin care este produs întregul spaţiu, care nu este decît desfăşurarea sau expansiunea propriilor sale virtualităţi. La fel, unitatea aritmetică este cel mai mic dintre numere, dacă se consideră ca fiind situată în multiplicitatea lor, însă este cea mai mare în principiu, deoarece ea le conţine pe toate în mod virtual şi produce întreaga lor serie doar prin repetiţia indefinită a ei înseşi.

Există deci analogie, dar nu similitudine, între omul individual, fiinţă relativă şi incompletă, luat aici ca tipul unui anumit mod de existenţă sau chiar al întregii existenţe condiţionate, şi fiinţa totală, necondiţionată şi transcendentă în raport cu toate modurile particulare şi determinate de existenţă, şi chiar în raport cu Existenţa pur şi simplu, fiinţă totală pe care o desemnăm simbolic ca "Omul Universal". În virtutea acestei analogii, şi pentru a aplica aici, totdeauna cu titlu de exemplu, ceea ce am arătat pînă acum, se poate spune că, dacă "Omul Universal" este principiul întregii manifestări, omul individual trebuie să fie într-un anumit fel, în ordinul său, rezultatul primului, şi de aceea toate tradiţiile îl consideră pe cel din urmă ca format într-adevăr din sinteza tuturor elementelor şi regnurilor naturii.[8] E necesar să fie aşa pentru ca analogia să fie exactă, şi ea şi este în mod efectiv; dar, pentru a justifica în mod complet şi cu ajutorul ei denumirea de "Om Universal", ar trebui expuse, despre rolul cosmogonic propriu fiinţei umane, consideraţii care, dacă am vrea să le dăm întreaga extensie pe care o presupun, ne-ar îndepărta cam mult de subiectul ce ni l-am propus în mod special, şi cărora le vom găsi

---

8. Semnalăm mai ales, în această privinţă, tradiţia islamică referitoare la creaţia îngerilor şi a omului. – Se înţelege de la sine că semnificaţia reală a acestor tradiţii nu are absolut nimic în comun cu nici o concepţie "transformistă", sau chiar pur şi simplu "evoluţionistă", în sensul cel mai general al acestui cuvînt, nici cu vreo fantezie modernă inspirată mai mult sau mai puţin direct din astfel de concepţii antitradiţionale.

poate mai mult loc cu o altă ocazie. Ne vom limita aşadar, pentru moment, la a spune că fiinţa umană are, în domeniul existenţei individuale ce-i este propriu, un rol ce poate fi cu adevărat calificat drept "central" în raport cu toate celelalte fiinţe situate şi ele în acest domeniu; acest rol face din om expresia cea mai completă a stării individuale luate în considerare, ale cărei posibilităţi se integrează toate în el, pentru a spune aşa, cel puţin sub un anumit raport, şi cu condiţia de a fi luat nu doar în moda-litatea corporală, ci în ansamblul tuturor modalităţilor sale, cu extensia indefinită de care ele sunt susceptibile.[9] Aici rezidă cauzele cele mai profunde pe care se poate întemeia analogia examinată; şi aceasta este situaţia particulară ce permite în mod valabil transpunerea noţiunii de om, mai curînd decît a oricărei alteia din aceeaşi stare, pentru a o transforma în concepţia tradi-ţională de "Om Universal".[10]

Să adăugăm încă o remarcă de cea mai mare importanţă: "Omul Universal" nu există decît virtual şi, într-un fel, în mod negativ, în genul unui arhetip ideal, atîta timp cît realizarea efectivă a fiinţei totale nu i-a dat existenţă actuală şi pozitivă; şi acest lucru este adevărat pentru orice fiinţă, oricare ar fi ea, considerată ca efectuînd sau trebuind să efectueze o asemenea realizare[11]. Să spunem, de altfel, pentru a înlătura orice neînţelegere, că un asemenea mod de a vorbi ce prezintă ca succesiv ceea ce este esenţialmente simultan în sine, nu este valabil decît din punctul de vedere special al unei stări de manifestare a fiinţei, această

---

9. Realizarea individualităţii umane integrale corespunde "stării primordiale", despre care am vorbit deseori, numită "stare edenică" în tradiţia iudeo-creştină.

10. Amintim, pentru a evita orice echivoc, că noi luăm întotdeauna cuvîntul "transformare" în sensul său strict etimologic, care este cel de "trecere dincolo de formă", deci dincolo de tot ce aparţine ordinului existenţelor individuale.

11. Într-un anumit sens, aceste două stări negativă şi pozitivă ale "Omului Universal" corespund respectiv, în limbajul tradiţiei iudeo-creştine, stării prealabile "căderii" şi stării consecutive "mîntuirii"; aceştia sînt aşadar, din acest punct de vedere, cei doi Adami despre care vorbeşte Sfîntul Pavel (I *Corinteni* XV), ceea ce indică, în acelaşi timp, raportul "Omului Universal" cu *Logos*-ul (Cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ediţia a 2-a, p. 98).

stare fiind luată ca punct de plecare al realizării. Pe de altă parte, e evident că expresii ca "existență negativă" și "existență pozitivă" nu trebuie luate *ad litteram* aici, unde chiar noțiunea de "existență" nu e aplicabilă în mod propriu decît într-o anumită măsură și pînă la un anumit punct; dar imperfecțiunile inerente limbajului (prin chiar faptul că acesta e legat de starea umană și, în plus, de modalitatea sa corporală și terestră) necesită folosirea, cu unele precauțiuni, a unor "imagini verbale" de acest gen, în lipsa cărora ne-ar fi imposibil să ne facem înțeleși, mai cu seamă în limbi atît de puțin adaptate expresiei adevărurilor metafizice cum sînt cele occidentale.

Capitolul III

Simbolismul metafizic al crucii

Majoritatea doctrinelor tradiționale simbolizează realizarea "Omului Universal" printr-un semn ce este pretutindeni același, deoarece, cum am spus-o la început, e dintre acelea legate în mod direct de Tradiția primordială: e vorba de semnul crucii, care reprezintă foarte clar modul în care este atinsă această realizare prin comuniunea perfectă a totalității stărilor ființei, armonios și corespunzător ierarhizate, în desfășurarea integrală a celor două sensuri, al "amplorii" și al "exaltării".[1] Într-adevăr, această dublă desfășurare a ființei poate fi privită ca efectuîndu-se pe de-o parte orizontal, adică la un nivel sau treaptă de existență determinată, și pe de altă parte vertical, adică în suprapunerea ierarhică a tuturor treptelor. Astfel, sensul orizontal reprezintă "amploarea" sau extensia integrală a individualității luată ca bază a realizării, extensie ce constă în desfășurarea indefinită a unui ansamblu de posibilități supuse anumitor condiții speciale de manifestare; și trebuie înțeles bine că, în cazul ființei umane, această extensie nu este niciodată limitată la

1. Acești termeni sunt împrumutați din limbajul ezoterismului islamic, care este precis îndeosebi asupra acestui punct. În lumea occidentală, simbolul "Roza-Crucii" avea exact același sens, înainte ca incapacitatea de înțelegere modernă să fi dat loc tuturor tipurilor de interpretări bizare sau insignifiante; semnificația rozei va fi explicată mai încolo.

partea corporală a individualității, ci cuprinde toate modalitățile acesteia, starea corporală nefiind propriu-zis decît una din aceste posibilități. Sensul vertical reprezintă ierarhia, indefinită de asemenea și cu atît mai mult, a stărilor multiple, fiecare din ele, considerată la fel în integralitatea sa, fiind unul din aceste ansambluri de posibilități, ce se raportează la tot atîtea "lumi" sau trepte cuprinse în sinteza totală a "Omului Universal".[2] În această reprezentare crucială, expansiunea orizontală corespunde deci indefinității modalităților posibile ale unei aceleași stări a ființei considerate în mod integral, iar suprapunerea verticală corespunde seriei indefinite a stărilor ființei totale.

Se înțelege de la sine, de altfel, că starea a cărei desfășurare este figurată prin linia orizontală poate fi o stare oarecare; în realitate, aceasta va fi starea în care se găsește în prezent, în ceea ce privește manifestarea sa, ființa ce realizează "Omul Universal", stare care este pentru ca punctul de plecare și suportul sau baza acestei realizări. Orice stare, indiferent care ar fi ea, poate furniza unei ființe o asemenea bază, așa cum vom vedea mai clar în continuare; dacă luăm în considerare, în această privință, mai ales starea umană, e pentru că aceasta, fiind a noastră, ne privește în mod mai direct, astfel încît, cazul cu care avem mai cu seamă de-a face este cel al ființelor ce pornesc de la această stare pentru a ajunge la realizarea de care e vorba; însă trebuie înțeles bine că, din punct de vedere pur metafizic, acest caz nu constituie sub nici o formă un caz privilegiat.

---

2. «Atunci cînd omul, în "treapta universală", se exaltă spre sublim, cînd se ivesc în el celelalte trepte (stări non-umane) în perfectă dezvoltare, el este "Omul Universal". Exaltarea ca și amploarea și-au atins plenitudinea în Profet (care este identic cu "Omul Universal")» (*Epitre sur Manifestation du Prophète*, de Sheikh Mohammed ibn Fadlallah El-Hindi). – Acestea permit înțelegerea următorului cuvînt rostit, acum douăzeci de ani, de un personaj ocupînd atunci în Islam, chiar din simplul punct de vedere exoteric, un rang foarte înalt: "Dacă creștinii au semnul crucii, musulmanii au doctrina ei". Vom adăuga că, în ordin ezoteric, raportul "Omului Universal" cu Verbul, pe de-o parte, și cu Profetul, pe de altă parte, nu lasă să subziste, cît privește fondul însuși al doctrinei, nici o divergență reală între creștinism și islam, înțelese amîndouă în adevărata lor semnificație. – Se pare că, la vechii perși, concepția despre *Vohu-Manu* corespunde și ea celei a "Omului Universal".

E necesar să se înțeleagă acum că totalizarea efectivă a ființei, fiind dincolo de orice condiție, e același lucru cu ceea ce doctrina hindusă numește "Eliberarea" (*Moksha*) sau ezoterismul islamic "Identitatea supremă".[3] De altfel, în această din urmă formă tradițională, se spune că "Omul Universal", reprezentat prin ansamblul "Adam-Eva", are numărul lui *Allah*, ceea ce este chiar o expresie a "Identității Supreme".[4] Trebuie făcută în această privință o remarcă destul de importantă, deoarece s-ar putea obiecta că denumirea de "Adam-Eva", deși ar fi cu siguranță susceptibilă de transpunere, nu se aplică totuși, în sensul său propriu, decît stării umane primordiale: de fapt, dacă "Identitatea Supremă" nu este realizabilă efectiv decît în totalizarea stărilor multiple, se poate spune că ea este într-un fel realizată deja în mod virtual în stadiul "edenic", în integrarea stării umane readusă la centrul său originar, centru care este de altfel, cum vom vedea, punctul de comunicare directă cu celelalte stări.[5]

În plus, s-ar putea spune de asemenea că integrarea stării umane, ori a indiferent cărei alte stări, reprezintă, în ordinul său și la treapta sa, chiar totalizarea ființei; și aceasta se va traduce foarte clar în simbolismul geometric pe care îl vom expune.

---

3. Vezi asupra acestui subiect ultimele capitole din *Omul și devenirea sa după Vêdânta*.

4. Acest număr, care este 66, rezultă din suma valorilor numerice ale literelor ce formează numele *Adam wa Hawâ*. Conform *Genezei* ebraice, omul, "creat bărbat și femeie", adică într-o stare androginică, este "după chipul lui Dumnezeu"; și, după tradiția islamică, *Allah* a ordonat îngerilor să slăvească omul (*Korân*, II, 34; XVII, 61; XVIII, 50). Starea androginică originară este starea umană completă, în care complementarele, în loc să se opună, se echilibrau perfect; vom reveni mai tîrziu asupra acestui punct. Vom adăuga aici doar că, în tradiția hindusă, o expresie a acestei stări se află cuprinsă în mod simbolic în cuvîntul *Hamsa*, în care cei doi poli complementari ai ființei sunt puși, în plus, în corespondență cu cele două faze ale respirației, care le reprezintă pe cele ale manifestării universale.

5. Cele două stadii indicate aici în realizarea "Identității Supreme" corespund distincției pe care am făcut-o deja, în altă parte, între ceea ce putem numi "nemurire efectivă" și "nemurire virtuală" (vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XVIII, ediția a 3-a).

Lucrurile stau astfel deoarece se poate regăsi în orice, mai ales în omul individual, şi încă, în mod particular, în omul corporal, corespondenţa şi reprezentarea "Omului Universal", fiecare din părţile Universului, fie că e vorba de o lume sau de o fiinţă particulară, fiind cu totul analoage pretutindeni şi întotdeauna. De aceea, un filozof ca Leibniz era îndreptăţit, cu siguranţă, să admită că orice "substanţă individuală" (cu rezerva pe care am făcut-o mai sus asupra valorii acestei expresii) trebuie să conţină în ea însăşi o reprezentare integrală a Universului, ceea ce este o aplicaţie corectă a analogiei între "macrocosmos" şi "microcosmos"[6]; dar, limitîndu-se la considerarea "substanţei individuale" şi vrînd să facă din ea fiinţa însăşi, o fiinţă completă şi chiar închisă, fără nici o comunicare cu nimic din ceea ce o depăşeşte, el n-a reuşit să treacă de la sensul "amplorii" la cel al "exaltării", privîndu-şi astfel teoria de orice valenţă metafizică veritabilă.[7] Intenţia noastră nu este nicidecum de a intra aici în studiul concepţiilor filozofice, oricare ar putea fi ele, nu mai mult decît în a oricărui lucru aparţinînd în acelaşi fel de domeniul "profan"; însă această remarcă ni se prezintă în mod firesc ca o aplicaţie aproape imediată a ceea ce am spus despre cele două sensuri conform cărora are loc desfăşurarea fiinţei totale.

Pentru a reveni la simbolismul crucii, trebuie să mai notăm că acesta, în afara semnificaţiei metafizice şi principiale despre care am vorbit exclusiv pînă aici, are diferite alte sensuri mai mult sau mai puţin secundare şi contingente; şi trebuie în mod

---

6. Am avut deja ocazia să semnalăm că Leibniz, deosebindu-se prin aceasta de alţi filozofi moderni, deţinea cîteva date tradiţionale, de altfel destul de elementare şi incomplete, şi că, judecând după întrebuinţarea pe care le-o dădea, nu pare să le fi înţeles întotdeauna pe deplin.

7. Un alt defect capital al concepţiei lui Leibniz (defect care, de altfel, e poate mai mult sau mai puţin strîns legat de acesta) este introducerea punctului de vedere moral în consideraţii de ordin universal unde nu au ce căuta, prin "principiul mai bunului" din care acest filozof a avut pretenţia să facă "raţiunea suficientă" a oricărei existenţe. Să mai adăugăm, în această privinţă, că distincţia dintre posibil şi real, aşa cum vroia s-o stabilească Leibniz, nu poate avea nici o valoare metafizică, deoarece tot ce este posibil e chiar prin aceasta real conform propriului său mod.

firesc să fie așa, după ceea ce am spus, la modul general, despre pluralitatea sensurilor incluse în orice simbol. Înainte de a dezvolta reprezentarea geometrică a ființei și a stărilor sale multiple, așa cum este conținută în mod sintetic în semnul crucii, și de a pătrunde în detaliile acestui simbolism, destul de complex cînd se vrea extinderea lui cît mai mult posibil, vom vorbi puțin despre aceste alte sensuri, deoarece, deși considerațiile la care se raportează ele nu fac obiectul propriu-zis al acestei expuneri, toate acestea sînt legate într-un anumit fel (uneori chiar mai strîns decât s-ar putea crede și întotdeauna cu îndreptățire) de această lege a corespondenței pe care am semnalat-o de la început ca fundamentul însuși al oricărui simbolism.

Capitolul IV

Direcțiile spațiului

Unii scriitori occidentali, cu pretenții mai mult sau mai puțin inițiatice, au vrut să dea crucii o semnificație exclusiv astronomică, spunînd că ea este "un simbol al joncțiunii cruciale pe care o formează ecliptica cu ecuatorul", de asemenea "o ima-gine a echinocțiilor, cînd soarele, în cursa sa anuală, acoperă succesiv aceste două puncte".[1] La drept vorbind, dacă ea este așa ceva, e pentru că, așa cum am arătat mai sus, fenomenele astronomice pot fi considerate ele însele ca simboluri dintr-un punct de vedere mai elevat, putîndu-se regăsi aici sub acest titlu, ca pretutindeni altundeva, această figurare a "Omului Universal" la care am făcut aluzie în capitolul precedent; dar, dacă aceste fenomene sînt simboluri, e evident că ele nu sînt lucrul simbolizat, a le lua ca atare constituind o răsturnare a raporturilor normale dintre diferitele ordine de realități.[2] Atunci cînd găsim figura crucii în fenomenele astronomice, ea are exact aceeaşi valoare simbolică precum a aceleia pe care o

---

1. Aceste citate sînt împrumutate, cu titlul de exemple foarte caracteristice, de la un binecunoscut mason, J. -M. Ragon (*Rituel du grade de Rose-Croix*, pp. 25-28).

2. E poate bine să amintim şi aici, deşi am făcut-o deja în alte ocazii, că această interpretare astronomică (întotdeauna insuficientă în ea însăşi şi radical greşită cînd pretinde să fie exclusivă) este cea care a dat naştere cunoscutei teorii a "mitului solar", concepută spre sfîrşitul secolului XVIII de Dupuis şi Volney, reprodusă mai tîrziu de Max Müller şi chiar în zilele noastre de principalii reprezentanți ai unei așa-zise "ştiințe a religiilor", pe care ne este cu totul imposibil s-o luăm în serios.

putem trasa noi înşine[3]; aceasta dovedeşte cel puţin că adevăratul simbolism, departe de a fi inventat în mod artificial de către om, se găseşte în natura însăşi sau, mai bine spus, că întreaga natură nu este decît un simbol al realităţilor transcendente.

Chiar restabilind astfel interpretarea corectă a simbolului în discuţie, cele două fraze pe care le-am citat conţin cîte o eroare: într-adevăr, pe de-o parte, ecliptica şi ecuatorul nu formează crucea, căci aceste două planuri nu se întretaie în unghi drept; pe de altă parte, cele două puncte echinocţiale sînt în mod evident unite printr-o singură linie dreaptă, astfel încît, aici, crucea apare şi mai puţin. În realitate, ceea ce trebuie luat în considerare este, pe de-o parte, planul ecuatorului şi axa care, unind polii, e perpendiculară pe acest plan; mai trebuie luate în considerare, pe de altă parte, cele două linii ce unesc respectiv cele două puncte solstiţiale şi cele două puncte echinocţiale; avem astfel ceea ce poate fi numit, în primul caz, crucea verticală şi, în al doilea, crucea orizontală. Ansamblul acestor două cruci, ce au acelaşi centru, formează crucea cu trei dimensiuni, ale cărei braţe sînt orientate conform celor şase direcţii ale spaţiului[4]; acestea corespund celor şase puncte cardinale, care, împreună cu centrul însuşi, formează septenarul.

Am avut ocazia să semnalăm în altă parte importanţa atribuită de către doctrinele orientale acestor şapte regiuni ale spaţiului, la fel corespondenţei lor cu anumite perioade ciclice[5]; considerăm util să reproducem aici un text pe care l-am citat atunci şi care arată că acelaşi lucru se găseşte şi în tradiţiile occidentale;

3. Să remarcăm, de altfel, că acest simbol îşi păstrează întotdeauna valoarea proprie, chiar cînd este trasat fără intenţie conştientă, cum se întîmplă în special atunci cînd anumite simboluri neînţelese sînt păstrate pur şi simplu cu titlul de ornamentaţii.

4. Nu trebuie confundate "direcţiile" cu "dimensiunile" spaţiului: există şase direcţii dar numai trei dimensiuni, fiecare comportînd două direcţii diametral opuse. Astfel încît crucea despre care vorbim are şase braţe, însă este formată doar din trei drepte, fiecare fiind perpendiculară pe celelalte două; fiecare braţ este, conform limbajului geometric, o "semi-dreaptă" orientată într-un anumit sens pornind din centru.

5. *Regele Lumii* [trad. de Roxana Cristian şi Florin Mihăescu, Editura Rosmarin, Bucureşti, 1994, *n.t.*], cap. VII.

"Clement Alexandrinul spune că de la Dumnezeu, *Inima Universului*, pornesc întinderi indefinite ce se îndreaptă una în sus, cealaltă în jos, una la dreapta, alta la stînga, una înainte, alta înapoi; îndreptîndu-şi privirea spre aceste şase întinderi ca spre un număr întotdeauna egal, El desăvîrşeşte lumea; El este Începutul şi Sfîrşitul (*alpha* şi *omega*); în El se sfîrşesc cele şase faze ale timpului şi de la El îşi primesc ele extensia indefinită; acesta este secretul numărului şapte".[6]

Acest simbolism este de asemenea cel al Kabbalei ebraice, care vorbeşte de "Sfîntul Palat" sau "Palatul interior" ca fiind situat în centrul celor şase direcţii ale spaţiului. Cele trei litere ale Numelui divin *Jehovah*[7], prin sextupla lor permutare conformă celor şase direcţii, indică imanenţa lui Dumnezeu în sînul Lumii, adică manifestarea *Logos*-ului în centrul tuturor lucrurilor, în punctul primordial ale cărui întinderi indefinite nu sînt decît expansiunea sau desfăşurarea lui: "El a format din *Thohu* (vidul) ceva şi a făcut din ceea ce nu era ceea ce este. El a cioplit mari coloane de eter insesizabil.[8] El gîndeşte, iar Cuvîntul (*Memra*) produce orice obiect şi orice lucru prin Unul Numele său".[9] Acest punct primordial, de unde este rostit Cuvîntul divin, nu se desfăşoară numai în spaţiu, cum am spus-o, ci şi în timp; el este "Centrul Lumii" sub toate raporturile, adică este deopotrivă în centrul tuturor spaţiilor şi timpurilor. Acesta, bineînţeles, dacă este luat în sens literal, nu priveşte decît lumea noastră, singura ale cărei condiţii de existenţă sînt exprimabile în mod direct în limbaj uman; numai lumea sensibilă este supusă spaţiului şi timpului; însă, cum e vorba în realitate de Centrul tuturor lumilor, se

---

6. P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, vol. I, pp. 215-216.

7. Acest Nume este format din patru litere, *iod he vau he*, însă numai trei dintre ele sînt distincte, *he* fiind repetat de două ori.

8. E vorba de "coloanele" arborelui sefirotic: coloana din mijloc, coloana din dreapta şi coloana din stînga; vom reveni mai încolo asupra acestui punct. E esenţial de notat, pe de altă parte, că "eterul" de care este vorba aici nu trebuie înţeles doar ca primul element al lumii corporale, ci şi într-un sens superior obţinut prin transpunere analogică, cum e cazul deopotrivă pentru *Akâsha* în doctrina hindusă (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. III).

9. *Sepher Ietsirah*, IV, 5.

poate trece la ordinul supra-sensibil efectuînd o transpunere analogică în care spațiul și timpul nu mai păstrează decît o semnificație pur simbolică.

Am văzut că, la Clement Alexandrinul, e vorba de cele șase faze ale timpului, corespunzînd respectiv celor șase direcții ale spațiului: acestea sînt, cum am spus-o, șase perioade ciclice, subdiviziuni ale unei alte perioade mai generale, reprezentată uneori ca fiind de șase ori milenară. *Zoharul*, la fel ca *Talmudul*, împarte într-adevăr durata lumii în perioade milenare. "Lumea va subzista timp de șase mii de ani la care fac aluzie primele șase cuvinte ale *Genezei*"[10]; și aceste șase milenii sînt analoage celor șase "zile" ale creației.[11] Al șaptelea mileniu, ca și a șaptea "zi", este *Sabbath*-ul, adică faza reîntoarcerii la Principiu, care corespunde, firește, centrului, considerat ca a șaptea regiune a spațiului. Există aici un fel de cronologie simbolică, ce nu trebuie evident luată *ad litteram*, nu mai mult decît cea pe care o întîlnim în alte tradiții; Flavius Josephus[12] remarca faptul că șase mii de ani formează zece "ani mari", "marele an" fiind de șase secole (*Naros*-ul caldeenilor); dar, în altă parte, ceea ce se desemnează prin aceeași expresie este o perioadă mult mai lungă, zece sau doisprezece mii de ani la greci și perși. Aceasta, de altfel, nu are nici o importanță aici, unde nu este nicidecum vorba să se calculeze durata reală a lumii noastre, ceea ce ar cere un studiu aprofundat al teoriei hinduse despre *Manvantara*-și; cum nu ne propunem momentan acest lucru, e suficient să luăm aceste diviziuni cu valoarea lor simbolică. Prin urmare, vom spune doar că se poate vorbi de șase faze indefinite, deci de durată indeterminată, plus de o a șaptea care corespunde sfîrșitului tuturor lucrurilor și restabilirii lor în starea primă.[13]

Să revenim la doctrina cosmogonică a Kabbalei, așa cum este expusă în *Sepher Ietsirah*: «E vorba, spune P. Vulliaud, de

---

10. *Siphra di-Tseniutha*: *Zohar*, II, 176 b.

11. Amintim aici cuvîntul biblic: "O mie de ani sînt ca o zi în fața Domnului".

12. *Antichități iudaice* [2 vol., trad. de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2001-2002 – *n.t.*] I, 4.

13. Acest din urmă mileniu este fără îndoială asimilabil "domniei de o mie de ani" despre care se vorbește în *Apocalipsă*.

desfăşurarea începînd de la Gînd pînă la modificarea sunetului (Glasul), de la impenetrabil la comprehensibil. Se va observa că sîntem în prezenţa unei expuneri simbolice a misterului care are ca obiect geneza universală şi este în legătură cu misterul unităţii. În alte pasaje, "punctul" este acela ce se desfăşoară prin linii în toate sensurile[14], şi care nu devine comprehensibil decît prin "Palatul interior", al insesizabilului eter (*Avir*), în care se produce concentrarea şi de unde emană lumina (*Aor*)».[15] Punctul este în mod efectiv simbolul unităţii; el este principiul întinderii, ce nu există decît prin radierea sa ("vidul" anterior nefiind decît pură virtualitate), însă nu devine comprehensibil decît situîndu-se el însuşi în această întindere, căreia îi este în acest caz centrul, aşa cum vom arăta mai pe larg imediat. Emanaţia luminii, care dă realitate întinderii, "făcînd din vid ceva şi din ceea ce nu era ceea ce este", e o expansiune ce urmează concentrării; acestea sînt fazele inspiraţiei şi expiraţiei despre care este atît de des vorba în doctrina hindusă, cea de-a doua corespunzînd producerii lumii manifestate; şi este momentul să notăm analogia ce există de asemenea, în această privinţă, cu mişcarea inimii şi circulaţia sîngelui în fiinţa vie. Dar să continuăm: "Lumina (*Aor*) izbucneşte din misterul eterului (*Avir*). Punctul ascuns a fost manifestat, adică litera *iod*".[16] Această literă reprezintă hieroglific Principiul, şi se spune că din ea sînt formate toate celelalte litere ale alfabetului ebraic, formaţiune care, după *Sepher Ietsirah*, o simbolizează pe cea a lumii manifestate.[17] Se spune de asemenea că punctul primordial incomprehensibil, care este Unul non-manifestat, formează trei-ul ce reprezintă Începutul, Mijlocul şi

---

14. Aceste linii sînt reprezentate ca "părul lui *Shiva*" în tradiţia hindusă.

15. *La Kabbale juive*, vol. I, p. 217.

16. *Ibid.*, vol. I, p. 217.

17. "Formarea" (*Ietsirah*) trebuie înţeleasă în mod propriu ca producerea manifestării în starea subtilă; manifestarea în starea grosieră este numită *Asiah*, în vreme ce, pe de altă parte, *Beriah* este manifestarea informală. Am semnalat deja, în altă parte, această corespondenţă exactă între lumile examinate în *Kabbala* şi *Tribhuvana* din doctrina hindusă (*Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. V).

Sfîrşitul[18], şi că aceste trei puncte reunite constituie litera *iod*, care este astfel Unul manifestat (sau mai exact afirmat ca principiu al manifestării universale) sau, pentru a folosi limbajul teologic, Dumnezeu ce se face "Centrul Lumii" prin Verbul Său. 'Atunci cînd acest *iod* a fost produs, spune *Sepher Ietsirah*, ceea ce a rămas ascuns din acest mister sau din tainicul *Avir* (eterul) a fost *Aor* (lumina)"; şi, într-adevăr, dacă îl scoatem pe *iod* din cuvîntul *Avir* rămîne *Aor*.

P. Vulliaud citează, pe acest subiect, comentariul lui Moise din Leon: «După ce am amintit că Sfîntul, binecuvîntat fie El, incognoscibil, nu poate fi sesizat decît după atributele Sale (*middoth*) prin care a creat lumile[19], să începem cu exegeza primului cuvînt din *Thorah*: *Bereshit*.[20] De la vechii autori am învăţat despre acest mister că este ascuns în treapta supremă, eterul pur şi impalpabil. Această treaptă este suma totală a tuturor oglinzilor posterioare (adică exterioare în raport cu însăşi această treaptă).[21] Ele provin din misterul punctului care este, la rîndul său, o treap-

---

18. Aceste trei puncte pot fi asimilate, sub acest raport, celor trei elemente ale monosilabei *Aum* (*Om*) din simbolismul hindus şi din vechiul simbolism creştin (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XVI, ediţia a 3-a şi *Regele Lumii*, cap. IV).

19. Găsim aici echivalentul distincţiei pe care o face doctrina hindusă între *Brahma* "non-calificat" (*nirguna*) şi *Brahma* "calificat" (*saguna*), adică între "Supremul" şi "Non-Supremul", acesta din urmă nefiind altul decît *Ishwara* (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. I şi X). – *Middah* înseamnă literalmente "măsură" (cf. sanscritul *mâtrâ*).

20. Se spune că acesta este cuvîntul prin care începe *Geneza*: "*in Principio*".

21. Se vede că această treaptă este aceeaşi cu "treapta universală" din ezoterismul islamic, în care se totalizează sintetic toate celelalte trepte, adică toate stările Existenţei. Aceeaşi doctrină foloseşte de asemenea comparaţia cu oglinda şi altele similare: astfel că, după o expresie pe care am citat-o deja altundeva (*Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. X), Unitatea, conţinînd în sine toate aspectele Divinităţii (*Asrâr rabbâniyah* sau "misterele dominicale"), adică toate atributele divine, exprimate prin numele *çifâtiyah* (vezi *Regele Lumii*, cap. II), "este Absolutul ("Sfîntul" insesizabil în afara atributelor Sale) la suprafaţa reverberantă a nenumăratelor faţete, care glorifică orice creatură oglindită în el în mod direct"; şi e aproape inutil să remarcăm că aici e vorba tocmai de acestea *Asrâr rabbâniyah*.

tă ascunsă şi emanată de misterul eterului pur şi tainic.[22] Prima treaptă, absolut ocultă (adică non-manifestată), nu poate fi sesizată.[23] Totuşi, misterul punctului suprem, oricît de profund ar fi ascuns[24], poate fi sesizat în misterul Palatului interior. Misterul Coroanei supreme (*Kether*, prima din cele zece *Sefirot*-uri) corespunde celui al purului şi insesizabilului eter (*Avir*). El este cauza tuturor cauzelor şi originea tuturor originilor. În acest mister, origine indivizibilă a tuturor lucrurilor, se află "punctul" ascuns din care ia naştere totul. De aceea se spune în *Sepher Ietsirah*: "Ce poţi număra, tu, înaintea Unului?" Adică: ce poţi număra sau înţelege înaintea acestui punct?[25] Înaintea acestui punct nu era nimic, cu excepţia lui *Ain*, adică misterul eterului pur şi insesizabil, numit astfel (printr-o simplă negaţie) datorită incomprehensibilităţii sale.[26] Începutul comprehensibil al existenţei se află în misterul "punctului" suprem.[27] Şi pentru că acest punct este "începutul" tuturor lucrurilor, el este numit "Gînd" (*Mahasheba*).[28] Misterul Gîndului creator corespunde "punctului" ascuns. Numai în Palatul interior poate fi înţeles misterul legat de "punc-

---

22. Treapta reprezentată prin punct, care corespunde Unităţii, e cea a Fiinţei pure (*Ishwara* în doctrina hindusă).

23. Putem, în această privinţă, să ne raportăm la învăţătura hindusă despre ceea ce este dincolo de Fiinţă, adică starea necondiţionată a lui *Atmâ* (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XV, ediţia a 3-a, unde am indicat învăţăturile concordante ale altor tradiţii).

24. Fiinţa este totuşi non-manifestată, însă este principiul oricărei manifestări.

25. Unitatea este, într-adevăr, primul număr; înaintea ei nu există, aşadar, nimic care să poată fi numărat; iar numărarea e luată aici ca simbol al cunoaşterii în mod distinctiv.

26. Prin "vid" este simbolizat Zero-ul metafizic sau "Non-Fiinţa" în tradiţia extrem-orientală (cf. *Dao De Jing*, XI); am explicat deja în altă parte de ce expresiile de formă negativă sînt singurele ce se mai pot aplica dincolo de Fiinţă (*Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XV, ediţia a 3-a).

27. Adică în Fiinţă, care este principiul Existenţei, aceasta din urmă fiind acelaşi lucru cu manifestarea universală, după cum unitatea este principiul şi începutul tuturor numerelor.

28. Pentru că toate lucrurile trebuie concepute în gînd înainte de a fi realizate în mod exterior: acest fapt trebuie înţeles analogic printr-o trecere de la ordinul uman la ordinul cosmic.

tul" ascuns, căci purul şi insesizabilul eter rămîne întotdeauna tainic. "Punctul" este eterul făcut palpabil (prin "concentrare" care este punctul de plecare al oricărei diferenţieri) în misterul Palatului interior sau al Sfintei Sfintelor.[29] Totul, fără excepţie, a fost conceput mai întîi în Gînd.[30] Şi dacă cineva ar spune: "Priveşte! există noul în lume", impune-i tăcerea, căci acela a fost conceput înainte în Gînd.[31] Din "punctul" ascuns emană Sfîntul Palat interior (prin liniile ieşite din acest punct conform celor şase direcţii ale spaţiului). Acesta este Sfînta Sfintelor, al cincizecilea an (aluzie la *Jubileu*, care reprezintă întoarcerea la starea primordială)[32], care se numeşte şi Glasul ce emană de la Gînd.[33] Toate fiinţele şi toate cauzele emană, aşadar, prin forţa "punctului" din înalt. Iată ceea ce are legătură cu misterele celor trei *Sefirot*-uri supreme».[34] Am ţinut să redăm acest pasaj în întregime, în ciuda lungimii sale, pentru că, în afară de interesul său propriu, el are cu subiectul prezentului studiu un raport mult mai direct decît ar putea să se presupună la prima vedere.

Simbolismul direcţiilor spaţiului este tocmai cel pe care-l vom aplica în tot ce va urma, fie din punct de vedere "macrocosmic" ca pînă acum, fie din punct de vedere "microcosmic". Crucea cu trei dimensiuni constituie, conform limbajului geo-

---

29. "Sfînta Sfintelor" era reprezentată prin partea cea mai interioară a Templului din Ierusalim, deci Tabernacolul (*mishkan*) unde se manifesta *Shekinah*, adică "prezenţa divină".

30. Verbul ca Intelect divin este, conform unei expresii folosite de teologia creştină, "locul posibilelor".

31. Aceasta este "permanenta actualitate" a tuturor lucrurilor în "eternul prezent".

32. Vezi *Regele Lumii*, cap. III; se va remarca faptul că $50 = 7^2 + 1$. Cuvîntul *kol*, "tot", are în ebraică şi arabă valoarea numerică 50. Cf. şi "cele cincizeci de porţi ale Inteligenţei".

33. Acesta este şi Verbul, însă în calitate de Cuvînt divin; el este mai întâi Gînd în interior (adică în Sine însuşi), apoi Cuvînt în exterior (adică în raport cu Existenţa universală), Cuvîntul fiind manifestarea Gîndului; iar primul cuvînt pronunţat este *Iehi Aor* (*Fiat Lux*) din *Geneză*.

34. Citat în *Kabbale juive*, vol. I, pp. 405-406.

metric, un "sistem de coordonate" la care poate fi raportat întregul spațiu; și spațiul va simboliza aici ansamblul tuturor posibilităților, fie al unei ființe particulare, fie al Existenței universale. Acest sistem este format din trei axe, una verticală și celelalte două orizontale, care sînt cele trei diametre rectangulare ale unei sfere indefinite, și care, chiar independent de orice considerație astronomică, pot fi privite ca fiind orientate spre cele șase puncte cardinale: în textul lui Clement Alexandrinul pe care l-am citat, sus și jos corespund respectiv Zenitului și Nadirului, dreapta și stînga Sudului și Nordului, înainte și înapoi Estului și Vestului; aceasta s-ar putea justifica prin indicațiile concordante ce se regăsesc în aproape toate tradițiile. Se poate spune de asemenea că axa verticală este axa polară, adică linia fixă ce unește cei doi poli și în jurul căreia se rotesc toate lucrurile; aceasta este deci axa principală, pe cînd cele două axe orizontale nu sînt decît secundare și relative. Din cele două axe orizontale, una, axa Nord-Sud, poate fi numită și axa solstițială, iar cealaltă, axa Est -Vest, poate fi numită axa echinocțială, ceea ce ne readuce la punctul de vedere astronomic, în virtutea unei anumite corespondențe a punctelor cardinale cu fazele ciclului anual, corespondență a cărei expunere completă ne-ar duce prea departe și care nu are de altfel nici o importanță aici, dar își va găsi fără îndoială un loc mai potrivit într-un alt studiu.[35]

---

35. Se mai poate nota, cu titlu de concordanță, aluzia pe care o face Sfîntul Pavel la simbolismul direcțiilor sau al dimensiunilor spațiului, atunci cînd vorbește de "lărgimea, lungimea, înălțimea și adîncimea iubirii lui Iisus Hristos" (*Efeseni*, III, 18). Aici, nu există decît patru termeni enunțați în mod distinct în loc de șase: primilor doi le corespund respectiv cele două axe orizontale, fiecare din acestea fiind luate în totalitatea lor; ultimilor doi le corespund jumătățile superioară și inferioară ale axei verticale. Motivul acestei distincții, în ce privește cele două jumătăți ale axei verticale, este dat de faptul că ele se raportează la doi *guna*-și diferiți și chiar opuși într-un anumit sens; dimpotrivă, cele două axe orizontale se raportează, în întregime, la un singur și același *guna*, așa cum urmează să vedem în capitolul următor.

Capitolul V

Teoria hindusă a celor trei *guna*-şi

Înainte de a merge mai departe, trebuie să amintim, apropo de ceea ce am spus pînă acum, indicaţiile pe care le-am dat deja altundeva despre teoria hindusă a celor trei *guna*-şi[1]; intenţia noastră nu este să tratăm în mod complet această teorie cu toate aplicaţiile sale, ci doar să prezentăm o vedere de ansamblu a ei în ceea ce se raportează la subiectul nostru. Aceşti trei *guna*-şi sînt calităţi sau atribute esenţiale, constitutive şi primordiale ale fiinţelor considerate în diferitele lor stări de manifestare[2]; ei nu sînt stări, ci condiţii generale cărora le sunt supuse fiinţele, prin care acestea sînt legate într-un anumit fel[3], şi la care participă după proporţii

1. Vezi *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 244 şi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. IV.

2. Cei trei *guna*-şi sînt într-adevăr inerenţi *Prakriti*-ei, care este "rădăcina" (*mula*) manifestării universale; ei sînt de altfel în perfect echilibru în indiferenţierea sa primordială, orice manifestare reprezentînd o ruptură a acestui echilibru.

3. În accepţiunea lui obişnuită şi literală, cuvîntul *guna* înseamnă "coardă"; la fel, termenii *bandha* şi *pâsha*, care înseamnă propriu-zis "legătură", se aplică tuturor condiţiilor particulare şi limitative de existenţă (*upâdhis*) ce definesc în special cutare sau cutare stare sau mod ale manifestării. Totuşi, trebuie spus că denumirea de *guna* se aplică în mod mai particular corzii arcului; ea ar exprima aşadar, sub un anumit raport cel puţin, ideea de "tensiune" a diferitelor trepte, de unde, prin analogie, ideea de "calificare"; însă această idee de "tensiune" trebuie luată aici în considerare mai puţin decît cea de "tendinţă", care îi este de altfel înrudită, ca şi cuvintele indicate mai sus, şi care răspunde cel mai exact definiţiei celor trei *guna*-şi.

variate în mod indefinit, în virtutea cărora sînt repartizate ierarhic în ansamblul celor "trei lumi" (*Tribhuvana*), adică în toate treptele Existenței universale.

Cei trei *guna*-şi sînt: *sattwa*, conformitatea cu esența pură a Ființei (*Sat*), care este identică luminii Cunoaşterii (*Jnana*), simbolizată prin luminozitatea sferelor celeste ce reprezintă stările superioare ale ființei; *rajas*, impulsul ce provoacă expansiunea ființei într-o stare determinată, adică desfăşurarea acelora dintre posibilitățile sale ce se situează la un anumit nivel al Existenței; în fine, *tamas*, obscuritatea, asimilată ignoranței (*avidya*), rădăcina tenebroasă a ființei considerată în stările sale inferioare. Ei sînt aplicabili tuturor stărilor manifestate ale ființei, oricare ar fi ele, însă aceste calități sau tendințe pot fi, firește, luate în considerare şi pentru starea umană în particular: *sattwa*, tendința ascendentă, se referă întotdeauna la stările superioare, în raport cu starea particulară luată ca bază sau ca punct de pornire al acestei repartiții ierarhice, şi *tamas*, tendința descendentă, relativă la stările inferioare în raport cu aceeaşi stare umană; cît despre *rajas*, ea se referă la aceasta din urmă, considerată ca ocupînd o situație intermediară între stările superioare şi stările inferioare, fiind aşadar definită printr-o tendință ce nu este nici ascendentă nici descendentă, ci orizontală; şi, în cazul prezent, această stare este "lumea omului" (*mânava-loka*), adică domeniul sau treapta ocupată în Existența universală de starea individuală umană. Se poate vedea uşor acum raportul acestora cu simbolismul crucii, fie că, de altfel, acest simbolism este considerat din punct de vedere pur metafizic sau din punct de vedere cosmologic, fie că se aplică în ordinul "macrocosmic" sau în ordinul "microcosmic". În toate cazurile, putem spune că *rajas* corespunde în întregime liniei orizontale, sau mai bine zis, dacă luăm în considerare crucea cu trei dimensiuni, ansamblului celor două linii ce definesc planul orizontal; *tamas* corespunde părții inferioare a liniei verticale, adică aceleia situate dedesubtul acestui plan orizontal, iar *sattwa* părții superioare a aceleiaşi linii verticale, adică aceleia situate deasupra planului în chestiune, plan ce divizează astfel în două semisfere, superioară şi inferioară, sfera indefinită

despre care am vorbit mai sus.

Într-un text din *Veda*, ni se arată că cei trei *guna*-şi se convertesc unul în altul conform unei ordini ascendente: "Totul era *tamas* (la originea manifestării considerată ca ieşind din indiferenţierea primordială a *Prakriti*-ei). El (adică Supremul *Brahma*) a poruncit o schimbare, iar *tamas* a luat culoarea (adică natura)[4] lui *rajas* (intermediară între obscuritate şi luminozitate); şi *rajas*, primind o nouă poruncă, a îmbrăcat natura lui *sattwa*". Dacă luăm în considerare crucea cu trei dimensiuni ca fiind trasată începînd din centrul unei sfere, aşa cum am făcut-o şi o vom face deseori de aici înainte, conversiunea lui *tamas* în *rajas* poate fi reprezentată ca descriind jumătatea inferioară a acestei sfere, de la un pol la ecuator, iar a lui *rajas* în *sattwa* ca descriind jumătatea superioară a aceleiaşi sfere, de la ecuator la celălalt pol. Planul ecuatorului, considerat orizontal, reprezintă în acest caz, cum am mai spus-o, domeniul expansiunii lui *rajas*, în timp ce *tamas* şi *sattwa* tind respectiv spre cei doi poli, extremităţile axei verticale.[5] În sfîrşit, punctul din care este ordonată conversiunea lui *tamas* în *rajas*, apoi cea a lui *rajas* în *sattwa*, este chiar centrul sferei, aşa cum se poate înţelege imediat acest lucru raportîndu-l la consideraţiile expuse în capitolul precedent[6]; vom avea de

---

4. Cuvîntul *varna*, care înseamnă în mod propriu "culoare" şi prin generalizare "calitate", e folosit analogic pentru a desemna natura sau esenţa unui principiu sau a unei fiinţe; de aici derivă şi folosirea sa cu sensul de "castă", pentru că instituţia castelor, în raţiunea ei profundă, traduce esenţialmente diversitatea naturii proprii a diferiţilor indivizi umani (vezi *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, partea a 3-a, cap. VI). De altfel, în ceea ce-i priveşte pe cei trei *guna*-şi, ei sînt realmente reprezentaţi prin culori simbolice: *tamas* prin negru, *rajas* prin roşu şi *sattwa* prin alb (*Chândogya Upanishad*, Prapâthaka 6, Khanda 3, shruti 1; cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ediţia a 2-a, p. 53).

5. Acest simbolism pare să lămurească şi să justifice suficient imaginea "corzii arcului", implicată, cum am spus, în semnificaţia termenului *guna*.

6. La acest rol al Principiului, în lume şi în fiecare fiinţă, se referă expresia "ordonatorul intern" (*antaryâmî*): el conduce toate lucrurile din interior, rezidînd la rîndul său în punctul cel mai interior dintre toate, care este centrul (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XIV, ediţia a 3-a).

altfel ocazia, în ceea ce va urma, să explicăm pe larg această chestiune.[7]

Această teorie este aplicabilă în egală măsură, fie ansamblului treptelor Existenței universale, fie celui al stărilor unei ființe oarecare; există totdeauna o corespondență perfectă între aceste două cazuri, fiecare stare a unei ființe desfășurîndu-se, în toată extensia de care este susceptibilă (și care este indefinită), într-o treaptă determinată a Existenței. În plus, se pot face anumite aplicații mai particulare, în special, în ordinul cosmologic, asupra sferei elementelor; dar, cum teoria elementelor nu intră în subiectul nostru prezent, e preferabil să păstrăm tot ce ține de ea pentru un alt studiu, în care ne propunem să tratăm condițiile existenței corporale.

---

7. Despre același text considerat ca oferind o schemă a organizării celor "trei lumi", în corespondență cu cei trei *guna*-și, vezi *L'Esotérisme de Dante*, cap. VI.

Capitolul VI

Unirea complementarelor

Trebuie acum să luăm în considerare, pe scurt cel puţin, un alt aspect al simbolismului crucii, poate cel mai cunoscut în general, deşi nu pare, ce prezintă în primul rînd o relaţie foarte directă cu tot ceea ce am văzut pînă aici: vrem să vorbim despre cruce considerată ca simbol al unirii complementarelor. Putem să ne mulţumim, în această privinţă, cu a considera crucea, cum se face de cele mai multe ori, sub forma sa cu două dimensiuni; e suficient să remarcăm, de altfel, pentru a reveni de la aceasta la forma cu trei dimensiuni, că dreapta orizontală unică poate fi luată ca proiecţie a întregului plan orizontal pe planul considerat vertical în care este trasată figura. Aceasta astfel aşezată, linia verticală e privită ca reprezentînd principiul activ, iar linia orizontală principiul pasiv; aceste două principii sînt desemnate, prin analogie cu ordinul uman, ca masculin şi respectiv feminin; dacă sînt luate în sensul lor cel mai larg, adică în raport cu ansamblul manifestării universale, ele sînt acelea pe care doctrina hindusă le numeşte *Purusha* şi *Prakriti.*[1] Nu e cazul să reluăm

1. Vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. IV.

sau să dezvoltăm aici considerațiile ce pot fi prilejuite de problema raporturilor acestor două principii, ci doar să arătăm că, în ciuda aparențelor, există o anumită legătură între această semnificație a crucii şi cea pe care am numit-o semnificația sa metafizică.

Vom spune imediat, deşi vom reveni mai tîrziu într-un mod mai explicit, că această legătură rezultă din relația ce există, în simbolismul metafizic al crucii, între axa verticală şi planul orizontal. Trebuie înțeles bine că termeni precum "activ" şi "pasiv" sau echivalenții lor, nu au sens decît unul în raport cu celălalt, deoarece complementarismul este esențialmente o corelație între doi termeni. Aşa stînd lucrurile, e evident că un complementarism precum cel al activului şi pasivului poate fi considerat în diferite grade, astfel încît un acelaşi termen va putea juca un rol activ sau pasiv în funcție de lucrul în raport cu care va juca acest rol; însă, în toate cazurile, se va putea întotdeauna spune că, într-o asemenea relație, termenul activ este, în ordinul său, analogul lui *Purusha*, iar termenul pasiv analogul *Prakriti*-ei. Or, vom vedea mai tîrziu că axa verticală, ce leagă toate stările ființei traversîndu-le prin centrele lor, este locul manifestării a ceea ce tradiția extrem-orientală numeşte "Activitatea Cerului", care este tocmai activitatea "non-acționantă" a lui *Purusha*, prin care sînt determinate în *Prakriti* producțiunile ce corespund tuturor posibilităților manifestării. Cît despre planul orizontal, vom vedea că el constituie un "plan de reflexie", reprezentat simbolic drept "suprafața apelor", şi se ştie că "Apele" sînt, în toate tradițiile, un simbol al *Prakriti*-ei sau al "pasivității universale"[2]; la drept vorbind, cum acest plan reprezintă o anumită treaptă a Existenței (şi ar putea fi considerat, la fel, unul dintre planurile orizontale corespunzînd multitudinii indefinite a stărilor manifestării), el nu se identifică cu *Prakriti* însăşi, ci doar cu ceva deja determinat printr-un anumit ansamblu de condiții speciale de existență (cele ce definesc o lume), şi care joacă rolul *Prakriti*-ei, într-un sens relativ, la un anumit nivel în ansamblul manifestării universale.

Trebuie de asemenea să precizăm un alt punct, care se

---

2 Vezi *ibid.*, cap. V.

raportează în mod direct la considerarea "Omului Universal": am vorbit mai sus de acesta ca fiind constituit de ansamblul "Adam-Eva", şi am spus în altă parte că într-adevăr cuplul *Purusha-Prakriti*, fie în raport cu întreaga manifestare, fie în mod particular în raport cu o stare determinată a fiinţei, poate fi privit ca echivalent al "Omului Universal".[3] Din acest punct de vedere, unirea complementarelor va trebui deci considerată ca alcătuind "Androginul" primordial despre care vorbesc toate tradiţiile; fără să ne întindem mai mult asupra acestei chestiuni, putem spune următoarele: în totalizarea fiinţei, complementarele trebuie să se găsească într-adevăr în echilibru perfect, fără nici o predominanţă a uneia asupra celeilalte. E de remarcat, pe de altă parte, că acestui "Androgin" îi este în general atribuită în mod simbolic forma sferică[4], care este cea mai puţin diferenţiată dintre toate, de vre-me ce se întinde deopotrivă în toate direcţiile, şi că pitagoricienii o considerau forma cea mai perfectă şi imaginea totalităţii universale[5]. Prin urmare, pentru a da ideea totalităţii, aşa cum am spus-o deja, sfera trebuie de altfel să fie indefinită, cum sînt şi axele ce formează crucea, care constituie cele trei diametre rectangulare ale acestei sfere; în alţi termeni, sfera, fiind constituită prin chiar radierea propriului său centru, nu se închide niciodată, această radiere fiind indefinită şi umplînd întreg spaţiul printr-o

---

3. *Ibid.*, cap. IV.

4. Se cunoaşte, în această privinţă, discursul pe care Platon, în *Banchetul*, îl pune în gura lui Aristofan, şi căruia cei mai mulţi dintre comentatorii moderni nu i-au recunoscut valoarea simbolică, evidentă totuşi. Se întîlneşte ceva cu totul similar într-un anumit aspect al simbolismului *yin-yang*-ului extrem-oriental, despre care va fi vorba mai departe.

5. Dintre toate liniile de lungime egală, circumferinţa este cea care cuprinde suprafaţa maximă; la fel, dintre corpurile cu suprafaţă egală, sfera conţine volumul maxim; acesta este motivul, din punct de vedere pur matematic, pentru care aceste figuri au fost considerate drept cele mai perfecte. Leibniz s-a inspirat din această idee în concepţia sa despre "cea mai bună dintre lumi", pe care o defineşte ca fiind, în cadrul multitudinii indefinite a tuturor lumilor posibile, aceea care conţine cea mai multă fiinţă sau realitate pozitivă, dar aplicaţia pe care i-a dat-o astfel este lipsită, cum am arătat-o deja, de orice valenţă metafizică veritabilă.

serie de unde concentrice, fiecare reproducînd cele două faze de concentrare şi de expansiune ale vibraţiei iniţiale.[6] De altfel, aceste două faze constituie la rîndul lor una din expresiile complemetarismului[7]; dacă, ieşind din condiţiile speciale inerente manifestării (în mod succesiv), le considerăm în simultaneitate, ele se echilibrează reciproc, astfel încît reunirea lor echivalează în realitate cu imuabilitatea principială, la fel cum suma dezechilibrelor parţiale, prin care este realizată orice manifestare, constituie totdeauna şi invariabil echilibrul total.

În fine, o remarcă de asemenea importantă este aceasta: am spus înainte că termenii "activ" şi "pasiv", exprimînd doar o relaţie, pot fi aplicaţi unor trepte diferite; rezultă de aici că, dacă luăm în considerare crucea cu trei dimensiuni, în care axa verticală şi planul orizontal se află în această relaţie a activului cu pasivul, va putea fi considerată, în plus, aceeaşi relaţie între cele două axe orizontale sau între ceea ce vom reprezenta prin ele. În acest caz, pentru a păstra corespondenţa simbolică stabilită mai înainte, se va putea spune că, deşi aceste două axe sunt orizontale în realitate, una din ele, respectiv cea care joacă rolul activ, este relativ verticală în raport cu cealaltă. Astfel că, de exemplu, dacă privim aceste două axe ca fiind respectiv axa solstiţială şi axa echinocţială, aşa cum am spus mai sus, în conformitate cu simbolismul ciclului anual, putem spune că axa solstiţială este relativ verticală în raport cu axa echinocţială, astfel încît, în planul orizontal, ea joacă în mod analogic rolul axei polare (axa Nord-Sud), axa echi-

---

6. Această formă sferică luminoasă, indefinită şi neînchisă, cu alternativele sale de concentrare şi expansiune (succesive din punctul de vedere al manifestării, dar simultane în realitate în "eternul prezent") este, în ezoterismul islamic, forma lui *Rûh muhammadiyah*; aceasta este forma totală a "Omului Universal" pe care Dumnezeu le-a poruncit îngerilor să o slăvească, aşa cum am spus mai devreme; şi înţelegerea aceleiaşi forme este implicată într-unul din gradele iniţierii islamice.

7. Am indicat mai sus că acesta, în tradiţia hindusă, este exprimat prin simbolismul cuvîntului *Hamsa*. Se întîlneşte de asemenea, în unele texte tantrice, cuvîntul *aha*, ce simbolizează unirea lui *Shiva* cu *Shakti*, reprezentaţi prin prima şi respectiv ultima literă ale alfabetului sanscrit (la fel cum, în particula ebraică *eth*, *aleph* şi *thau* reprezintă "esenţa" şi "substanţa" unei fiinţe).

nocţială jucînd, în acest caz, rolul axei ecuatoriale (axa Est-Vest).[8] Crucea orizontală reproduce deci, în planul său, raporturi analoage celor exprimate de crucea verticală; şi, pentru a reveni acum la simbolismul metafizic care ne interesează în mod esenţial, mai putem spune că integrarea stării umane, repre-zentată prin crucea orizontală, este în ordinul de existenţă la care se raportează ca o imagine a totalizării fiinţei însăşi, reprezentată prin crucea verticală.[9]

---

8. Această remarcă îşi găseşte aplicaţia mai ales în simbolismul *swasticii*, despre care va fi vorba mai încolo.

9. Cu privire la complementarism, vom mai semnala că, în simbolismul alfabetului arab, primele două litere, *alif* şi *be*, sunt considerate respectiv ca activă sau masculină şi ca pasivă sau feminină; forma celei dintîi fiind verticală şi a celei de-a doua orizontală, reunirea lor formează crucea. Pe de altă parte, valorile acestor litere fiind respectiv 1 şi 2, acest fapt vine în acord cu simbolismul aritmetic pitagorician, conform căruia "monada" este masculină şi "diada" feminină; aceeaşi concordanţă se regăseşte de altfel şi în alte tradiţii, de pildă în tradiţia extrem-orientală, unde, în figurile *kua* sau "trigramele" lui Fu Xi, *yang*-ul, principiul masculin, este reprezentat printr-o linie neîntreruptă, iar *yin*-ul, principiul feminin, printr-o linie frîntă (sau mai bine spus întreruptă la mijloc); aceste simboluri, numite cele "două determinaţii", evocă respectiv ideea de unitate şi pe cea de dualitate; se înţelege de la sine că acest lucru, la fel ca în pitagorism, trebuie înţeles într-un cu totul alt sens decît în cel de simplu sistem de "numeraţie" pe care Leibniz şi-a închipuit că l-a găsit aici (vezi *Orient et Occident*, ediţia a 2-a, pp. 64-70). Într-un mod general, după *Yi jing*, numerele impare corespund lui *yang* şi numerele pare *yin*-ului; se pare că ideea pitagoriciană de par şi impar se găseşte şi în ceea ce Platon numeşte "acelaşi" şi "altul", corespunzînd unităţii şi respectiv dualităţii, considerate de altfel exclusiv în lumea manifestată. – În numeraţia chineză, crucea reprezintă numărul 10 (cifra romană X nu este de altfel nici ea altceva decît crucea altfel dispusă); se poate vedea aici o aluzie la raportul între denar şi quaternar: 1 + 2 + 3 + 4 = 10, raport ce era de asemenea figurat prin *Tétraktys*-ul pitagorician. Într-adevăr, în corespondenţa figurilor geometrice cu numerele, crucea reprezintă în mod firesc quaternarul; mai precis, ea îl reprezintă sub un aspect dinamic, în timp ce pătratul îl reprezintă sub aspectul său static; relaţia între aceste două aspecte este exprimată prin problema hermetică a "cvadraturii cercului" sau, conform simbolismului geometric în trei dimensiuni, printr-un raport între sferă şi cub la care am avut ocazia să facem aluzie în legătură cu figurile "paradisului terestru" şi "Ierusalimului ceresc"(Regele Lumii, cap. XI). În fine, vom mai nota cu privire la acest subiect că, în numărul 10, cele două cifre, 1 şi 0, corespund de asemenea activului şi pasivului, reprezentate prin centru şi

circumferință după un alt simbolism, care poate fi pus de altfel în legătură cu simbolismul crucii, remarcînd că centrul este urma axei verticale în planul orizontal, în care trebuie situată, în acest caz, circumferința, ce va reprezenta expansiunea în același plan printr-una din undele concentrice conform cărora se desfășoară; cercul împreună cu punctul central, imagine a denarului, este în același timp simbolul perfecțiunii ciclice, adică al realizării integrale a posibilităților implicate într-o stare a existenței.

Capitolul VII

Rezoluția opozițiilor

În capitolul precedent am vorbit despre complementare și nu despre contrare; e important să nu se confunde aceste două noțiuni, cum se întîmplă uneori din greșeală, și să nu se ia complementarismul drept o opoziție. Ceea ce poate da naștere unor confuzii în această privință, vine uneori din faptul că aceleași lucruri apar drept contrare sau complementare după punctul de vedere din care sînt luate în considerare; în acest caz, se poate spune întotdeauna că opoziția corespunde punctului de vedere cel mai inferior sau superficial, pe cînd complementarismul, în care această opoziție se află într-un fel conciliată și deja rezolvată, corespunde chiar prin aceasta celui mai elevat sau mai profund punct de vedere, așa cum am arătat în altă parte.[1] Unitatea principială presupune, într-adevăr, inexistența opozițiilor ireductibile[2]; deci, dacă e adevărat că opoziția între doi termeni

1. *Criza lumii moderne* [trad. de Anca Manolescu, Humanitas, București, 1993 *n.t.*], pp. 43-44, ediția a 2-a.

2. În consecință, orice "dualism", fie de ordin teologic precum cel atribuit maniheenilor, fie de ordin filozofic precum cel al lui Descartes, este o concepție total greșită.

există mai mult în aparență și posedă o realitate relativă la un anumit nivel de existență, această opoziție trebuie să dispară ca atare și să se rezolve în mod armonic, prin sinteză sau integrare, trecînd la un nivel superior. A pretinde că nu este așa, ar însemna să pretinzi introducerea dezechilibrului pînă și în ordinul principial însuși, cînd de fapt, cum am spus-o mai sus, toate dezechilibrele ce constituie elementele manifestării, considerate în mod "distinct", concură necesarmente la echilibrul total, pe care nimic nu îl poate afecta sau distruge. Complementarismul însuși, care este încă dualitate, trebuie, la un anumit grad, să dispară în fața unității, cei doi termeni ai săi echilibrîndu-se și neutralizîndu-se într-un fel, unindu-se pînă la a fuziona indisolubil în indiferențierea primordială.

Imaginea crucii poate ajuta la înțelegerea diferenței dintre complementarism și opoziție: am văzut că verticala și orizontala pot fi luate ca reprezentînd doi termeni complementari; însă, evident, nu se poate spune că există opoziție între sensul vertical și sensul orizontal. Ceea ce reprezintă în mod clar opoziția, în aceeași figură, sînt direcțiile contrare, începînd de la centru, ale celor două semidrepte constituind jumătățile aceleiași axe, oricare ar fi această axă; opoziția poate fi luată în considerare, în egală măsură, fie în sens vertical, fie în sens orizontal. Vom avea prin urmare, în crucea verticală cu două dimensiuni, două cupluri de termeni opuși ce formează un quaternar; la fel va fi în crucea orizontală, în care una din axe poate fi considerată, de altfel, ca relativ verticală, adică jucînd rolul unei axe verticale în raport cu cealaltă, așa cum am explicat la sfîrșitul capitolului precedent. Dacă se unesc cele două figuri în cea a crucii cu trei dimensiuni, avem trei cupluri de termeni opuși, cum am văzut înainte cu privire la direcțiile spațiului și punctele cardinale. E de remarcat că una din opozițiile quaternare cele mai cunoscute îndeobște, cea a elementelor și calităților sensibile ce le corespund, trebuie să fie dispusă conform crucii orizontale; în acest caz, într-adevăr, e vorba exclusiv de constituția lumii corporale, care se situează în întregime la o aceeași treaptă a Existenței și chiar nu reprezintă decît o porțiune foarte restrînsă din aceasta. Este la fel atunci cînd

se iau în considerare doar patru puncte cardinale, care sînt în acest caz cele ale lumii terestre, reprezentată simbolic prin planul orizontal, în timp ce Zenitul şi Nadirul, opuse conform axei verticale, corespund respectiv orientării spre lumile superioare şi inferioare în raport cu aceeaşi lume terestră. Am văzut că este la fel şi în cazul dublei opoziţii a solstiţiilor şi echinocţiilor, acest lucru fiind de asemenea uşor de înţeles, deoarece axa verticală, rămînînd fixă şi imobilă în vreme ce toate lucrurile se rotesc în jurul ei, e evident independentă de vicisitudinile ciclice, alcătuind astfel, oarecum prin imobilitatea sa, imaginea sensibilă a imuabilităţii principiale.[3] Dacă nu se ia în considerare decît crucea orizontală, axa verticală este reprezentată prin însuşi punctul central, cel în care ea întîlneşte planul orizontal; astfel, orice plan orizontal, simbolizînd o stare sau o treaptă oarecare a Existenţei, are în acest punct (ce poate fi numit centrul său, deoarece este originea sistemului de coordonate la care va putea fi raportat orice punct al planului) chiar această imagine a imuabilităţii. Dacă se aplică aceasta, de exemplu, teoriei elementelor lumii corporale, centrul va corespunde celui de-al cincilea element, adică eterului[4], care este în realitate primul conform ordinii producerii, cel din care provin toate celelalte prin diferenţieri succesive şi care reuneşte în sine toate calităţile opuse, caracte-ristice celorlalte elemente, într-o stare de nediferenţiere şi echilibru perfect, corespunzînd în ordinul său non-manifestării principiale.[5]

Centrul crucii este aşadar punctul în care se conciliază şi se rezolvă toate opoziţiile; în acest punct se stabileşte sinteza tutu-

---

3. E vorba aici de "motorul imobil" al lui Aristotel, la care am avut deja ocazia să facem aluzie destul de frecvent în altă parte.

4. Acesta este "chintesenţa" (*quinta essentia*) alchimiştilor, reprezentată uneori, în centrul crucii elementelor, printr-o figură ca steaua cu cinci colţuri sau floarea cu cinci petale. S-a spus, de asemenea, că eterul are o "natură cvintuplă"; acest lucru trebuie înţeles în ce priveşte eterul considerat în sine însuşi şi ca principiu al celorlalte patru elemente.

5. E motivul pentru care denumirea de eter este susceptibilă să dea loc transpoziţiilor analogice semnalate mai sus; ea este în acest caz luată în mod simbolic ca o desemnare a însăşi stării principiale.

ror termenilor contrari, care, în realitate, nu sunt contrari decît conform punctelor de vedere exterioare şi particulare ale cunoaşterii distinctive. Acest punct central corespunde la ceea ce ezoterismul islamic desemnează drept "staţiunea divină", "cea care reuneşte toate contrastele şi antinomiile" (*El-maqâmul-ilahî, hu-wa maqâm ijtimâ ed-diddaîm*)[6]; acesta este cel pe care tradiţia extrem-orientală, la rîndul său, îl numeşte "Invariabilul Mijloc" (*Zhong yong*), locul echilibrului perfect, reprezentat drept centrul "roţii cosmice"[7], şi care este de asemenea, în acelaşi timp, punctul în care se reflectă în mod direct "Activitatea Cerului"[8]. Acest centru dirijează lucrurile prin activitatea lui non-acţionantă" (*wei wu wei*), care, deşi non-manifestată, sau mai degrabă pentru că e non-manifestată, este în realitate plenitudinea activităţii, deoarece din activitatea Principiului derivă toate activităţile particulare; e ceea ce Lao Zi exprimă în aceşti termeni: "Principiul este întotdeauna non-acţionant, dar, totuşi, totul este făcut prin el".[9]

Înţeleptul perfect, conform doctrinei daoiste, e cel care a ajuns la punctul central şi rămîne în unire indisolubilă cu Principiul, participînd la imuabilitatea sa şi imitîndu-i "activitatea non-acţionantă": "Cel care a ajuns la maximum de vid, mai spune Lao Zi, va rămîne fixat cu fermitate în repaus... Reîntors la rădăcina sa (adică la Principiu, deopotrivă origine primă şi

---

6. Se atinge această "staţiune", ori acest grad de realizare efectivă a fiinţei, prin *El-fanâ*, adică prin "extincţia eului" în reîntoarcerea la "starea primordială"; această "extincţie" nu este lipsită de analogie, chiar în privinţa sensului literal al termenului ce o desemnează, cu *Nirvâna* din doctrina hindusă. Dincolo de *El-fanâ* mai este *Fanâ el-fanâi*, "extincţia extincţiei", care corespunde la fel *Parinirvânei* (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XIII, ediţia a 3-a). Într-un anumit sens, trecerea de la unul din aceste grade la celălalt se raportează la identificarea centrului unei stări a fiinţei cu acela al fiinţei totale, aşa cum vom explica mai departe.

7. Vezi *Regele Lumii*, cap. I şi IV, şi *L'Esotérisme de Dante*, ediţia a 3-a, p. 62.

8. Confucianismul dezvoltă aplicaţia "invariabilul mijloc" la ordinul social, pe cînd semnificaţia metafizică îi este dată de Daoism.

9. *Dao De Jing*, XXXVII.

scop ultim al tuturor fiinţelor)[10], el intră în starea de repaus".[11] "Vidul", de care e vorba aici, înseamnă detaşarea completă faţă de toate lucrurile manifestate, tranzitorii şi contingente[12], detaşare prin care fiinţa scapă din "curentul formelor", de alternanţa stărilor de "viaţă" şi "moarte", de "condensare" şi "disipare"[13], trecînd de la circumferinţa "roţii cosmice" la centrul său, desemnat el însuşi drept "vidul (non-manifestatul) care reuneşte razele şi face din ele o roată".[14] "Pacea în vid, spune Lie Zi, este o stare indefinibilă; ea nu se ia nici nu se dă; ajungi aici stabilindu-te în ea".[15] Această "pace în vid" este "Marea Pace" a ezoterismului islamic[16], numită în arabă *Es-Sakînah*, desemnare identică cu *Shekinah* ebraică, aşadar cu "prezenţa divină" din centrul fiinţei, reprezentată simbolic ca inimă în toate tradiţiile[17]; şi această

---

10. Cuvîntul *Dao*, literalmente "Cale", care desemnează Principiul, este reprezentat printr-un caracter ideografic ce reuneşte semnele capului şi picioarelor, ceea ce echivalează cu simbolul lui *alpha* şi *omega* din tradiţiile occidentale.

11. *Dao De Jing*, XVI.

12. Această detaşare este identică cu *El-fanâ*; ea va putea fi raportată, de asemenea, la ceea ce învaţă *Bhagavad-Gîtâ* despre indiferenţa faţă de rezultatele acţiunii, indiferenţă prin care fiinţa scapă de înlănţuirea indefinită a consecinţelor acestei acţiuni: aceasta este "acţiunea fără dorinţă" (*nishkâma karma*), în timp ce "acţiunea cu dorinţă" (*sakâma karma*) este acţiunea săvîrşită în virtutea rezultatelor sale.

13. Aristotel, într-un sens asemănător, spune "generare" şi "corupere".

14. *Dao De Jing*, XI. – Forma cea mai simplă a roţii este cercul divizat în patru părţi egale prin cruce; în afara acestei roţi cu patru spiţe, formele cele mai răspîndite în simbolismul tuturor popoarelor sînt roţile cu şase şi opt spiţe; firește, fiecare din aceste numere adaugă la semnificaţia generală a roţii o nuanţă particulară. Figura octogonală cu opt *kua* sau "trigrame" a lui Fu Xi, care este unul din simbolurile fundamentale ale tradiţiei extrem-orientale, echivalează în anumite privinţe cu roata cu opt spiţe, la fel cu lotusul cu opt petale. În vechile tradiţii ale Americii Centrale, simbolul lumii este întotdeauna dat de cercul în care este înscrisă o cruce.

15. *Lie zi*, cap. I. – Textele lui Lie Zi şi Zhuang Zi sînt citate după tradu-cerea lui R. P. Léon Wieger.

16. Aceasta este de asemenea *Pax profunda* din tradiţia rosacruciană.

17. Vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XIII, ediţia a 3-a, şi *Regele Lumii*, cap. III. – S-a spus că *Allah* "face să se coboare Pacea în inimile credin

"prezență divină" este implicată, într-adevăr, în unirea cu Principiul, ce nu poate avea loc decît în centrul însuşi al fiinţei. "Toate fiinţele se manifestă celui care rămîne în non-manifestat... Unit cu Principiul, el este în armonie, prin acesta, cu toate fiinţele. Unit cu Principiul, el cunoaşte totul prin raţiunile generale superioare şi nu se mai foloseşte, prin urmare, de diversele lor sensuri, pentru a cunoaşte în particular şi în detaliu. Adevărata raţiune a lucrurilor este invizibilă, insesizabilă, indefinibilă, indeterminabilă. Numai spiritul restabilit în starea de simplitate perfectă o poate atinge în contemplaţia profundă"[18].

cioşilor" (*Huwa elladhî anzala es-Sakînata fî qulûbil-muminnîn*); şi *Kabbala* ebraică învaţă acelaşi lucru: "*Shekinah* poartă acest nume, spune ebraizantul Louis Cappel, pentru că locuieşte (*shakan*) în inima credincioşilor, locuire simbolizată prin Tabernacolul (*mishkan*) în care Dumnezeu este prezent fără încetare" (*Critica sacra*, p. 311, ediţia din Amsterdam, 1689; citat de P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, vol. I, p. 493). E aproape inutil să remarcăm că această "coborîre" a "păcii" în inimă are loc conform axei verticale: aceasta este manifestarea "Activităţii Cerului". – Vezi de asemenea, pe de altă parte, învăţătura doctrinei hinduse despre şederea lui Brahma, simbolizat prin eter, în inimă, adică în centrul vital al fiinţei umane (*Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. III).

18. *Lie zi*, cap. IV. – Se vede aici întreaga diferenţă ce separă cunoaşterea transcendentă a înţeleptului de ştiinţa obişnuită sau "profană"; aluziile la "simplitate", expresie a unificării tuturor puterilor fiinţei şi privită ca fiind caracteristica "stării primordiale", sînt frecvente în daoism. La fel, în doctrina hindusă, starea de "copilărie" (*bâlya*), înţeleasă în sens spiritual, este considerată ca o condiţie prealabilă pentru dobîndirea cunoaşterii prin excelenţă (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XXIII, ediţia a 3-a). – Se pot aminti, în această privinţă, cuvintele similare din Evanghelie: "Cine nu va primi împărăţia lui Dumnezeu ca un prunc nu va intra în ea" (*Luca*, XVIII, 17); "(...) ai ascuns acestea de cei înţelepţi şi pricepuţi şi le-ai descoperit pruncilor" (*Matei*, XI, 25; *Luca*, X, 21). Punctul central, prin care se stabileşte comunicarea cu stările superioare sau "cereşti", este "poarta strîmtă" din simbolismul evanghelic; "bogaţii" ce nu pot să treacă prin ea sînt fiinţele ataşate de multiplicitate, şi care, prin urmare, sînt incapabile să se ridice de la cunoaşterea distinctivă la cunoaşterea unificată. "Sărăcia spirituală", care este detaşarea faţă de manifestare, apare aici ca un alt simbol echivalent celui al "copilului": "Fericiţi cei săraci cu duhul, că a lor este împărăţia cerurilor" (*Matei*, V, 3). Această "sărăcie" (în arabă *El-faqru*) joacă un rol important şi în ezoterismul islamic; în afară de ceea ce am spus, ea mai implică dependenţa completă a fiinţei, în tot ceea ce este ea, faţă de Principiu, "în afara căruia nimic, absolut nimic nu există" (Mohyiddin ibn Arabi, *Risâlatul-Ahadiyah*).

Situat în centrul "roţii cosmice", înţeleptul perfect o mişcă în mod nevăzut[19], prin simpla lui prezenţă, fără să participe la mişcarea ei şi fără să se preocupe de executarea vreunei acţiuni; "Idealul este indiferenţa (detaşarea) omului transcendent, care nu intervine în rotirea roţii cosmice".[20] Această detaşare absolută îl face stăpîn al tuturor lucrurilor, pentru că, depăşind toate opoziţiile inerente multiplicităţii, el nu mai poate fi afectat de nimic: "El a atins impasibilitatea perfectă; viaţa şi moartea îi sunt deopotrivă de indiferente, prăbuşirea universului (manifestat) nu i-ar produce nici o emoţie.[21] Prin forţa de scrutare, el a ajuns la adevărul imuabil, la cunoaşterea Principiului universal unic. El lasă toate fiinţele să evolueze conform destinelor lor, şi stă în centrul imobil al tuturor destinelor...[22] Semnul exterior al acestei stări interioare este imperturbabilitatea; nu cea a viteazului care se năpusteşte singur, pentru iubirea de glorie, asupra unei armate pregătite de luptă; ci aceea a spiritului care, superior cerului, pămîntului şi tuturor fiinţelor[23], locuieşte într-un corp de care nu depinde[24], nu face nici un caz de imaginile pe care i le oferă lumea, cunoaşte orice prin cunoaşterea globală în unitatea sa imobilă[25]. Spiritul acesta, absolut independent, este stăpînul

---

19. Aceeaşi idee este exprimată pe de-o parte, în tradiţia hindusă, prin termenul *Chakravartî*, literalmente "cel care învîrte roata" (vezi *Regele Lumii*, cap. II, şi *L'Esotérisme de Dante*, ediţia a 3-a, p. 55).

20. *Zhuang zi*, cap. I. Cf. *Regele Lumii*, cap. IX.

21. În ciuda aparentei similitudini a anumitor expresii, această "impasibilitate" este cu totul altceva decît cea a stoicilor, care era de ordin exclusiv "moral", şi care, de altfel, pare să nu fi fost niciodată decît o simplă concepţie teoretică.

22. Conform comentariului tradiţional al lui Zeng Zi la *Yi jing*, "cuvîntul *destin* desemnează adevărata raţiune de a fi a lucrurilor"; "centrul tuturor destinelor" este aşadar Principiul, deoarece toate fiinţele îşi au în el raţiunea suficientă.

23. Principiul sau "Centrul", într-adevăr, este înaintea oricărei distincţii, înţelegînd-o aici pe cea a "Cerului" (*tian*) şi "Pămîntului" (*di*), care reprezintă prima dualitate, aceşti doi termeni putînd fi echivalaţi lui *Purusha* şi respectiv *Prakriti*-ei.

24. Aceasta este starea lui *jîvan-mukta* (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XXIII, ediţia a 3-a).

25. Cf. condiţia *Prâjnei* în doctrina hindusă (*ibid.*, cap. XIV).

oamenilor; dacă ar dori să-i adune pe toți, ei ar veni în ziua fixată, în fuga mare, pînă la ultimul; însă el nu vrea să fie slujit".[26]

În punctul central, toate distincțiile inerente punctelor de vedere exterioare sînt depășite; toate opozițiile au dispărut și sînt soluționate într-un echilibru perfect. "În starea primordială, aceste opoziții nu existau. Toate sînt derivate din diversificarea ființelor (inerentă manifestării și contingentă ca ea), și din contactele lor cauzate de mișcarea de rotație universală.[27] Ele ar dispărea, dacă diversitatea și mișcarea ar înceta. Ele încetează să mai tulbure ființa care și-a redus eul distinct și mișcarea particulară la aproape nimic.[28] Această ființă nu mai intră în conflict cu nici o altă ființă, pentru că s-a stabilit în infinit, s-a șters în infinit.[29] Ea a ajuns și se menține în punctul de pornire al transformărilor, punct neutru în care nu există conflicte. Prin concentrarea naturii sale, prin alimentarea spiritului său vital, prin adunarea tuturor puterilor sale, ea se unește cu principiul tuturor genezelor. Natura sa fiind întreagă (totalizată sintetic în unitatea principială), spiritul său vital fiind intact, nici o ființă nu ar putea să o rănească"[30].

---

26. *Zhuang zi*, cap. V. – Independența celui care, eliberat de toate lucrurile contingente, a ajuns la cunoașterea adevărului imuabil, este afirmată și în Evanghelie: "Și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi" (*Ioan*, VIII, 32); și s-ar putea face de asemenea, pe de altă parte, o apropiere între ceea ce precede și următorul cuvînt evanghelic: "Căutați mai întîi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea se vor adăuga vouă" (*Matei*, VI, 33; *Luca*, XII, 31). Trebuie amintit aici raportul strîns ce există între ideea de dreptate și cea de echilibru și armonie; și la fel am arătat în altă parte relația ce unește dreptatea și pacea (*Regele Lumii*, cap. I și VI; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. VIII).

27. Adică prin rotația "roții cosmice" în jurul axei sale.

28. Această reducție a "eului distinct", care finalmente dispare resorbindu-se într-un punct unic, e același lucru cu "vidul" de care a fost vorba mai sus, de asemenea cu *El-fanâ* din ezoterismul islamic. E evident de altfel, conform simbolismului roții, că "mișcarea" unei ființe este cu atît mai redusă cu cît această ființă e mai aproape de centru.

29. Prima dintre aceste expresii se raportează la "personalitate", iar a doua la "individualitate".

30. *Zhuang zi*, cap. XIX. – Ultima frază se raportează și la condițiile "stării primordiale": e ceea ce tradiția iudeo-creștină desemnează ca nemurirea omului de dinainte de "cădere", nemurire regăsită de cel care, revenit în "Centrul Lumii", se hrănește din "Arborele Vieții".

Acest punct central şi primordial este identic cu "Sfîntul Palat" din Kabbala ebraică; în sine însuşi, el nu este situat, căci este absolut independent faţă de spaţiu, care nu este decît rezultatul expansiunii sau desfăşurării sale indefinite în toate sensurile, şi care, în consecinţă, provine în întregime din el: "Să ne transpunem în spirit, în afara acestei lumi a dimensiunilor şi localizărilor, şi nu va mai fi cazul să vrem să situăm Principiul".[31] Dar, spaţiul fiind realizat, punctul primordial, rămînînd cu totul şi întotdeauna "non-localizat" (căci nu ar putea fi afectat sau modificat prin aceasta în nici un fel), se face centrul acestui spaţiu (adică, transpunînd acest simbolism, centrul întregii manifestări universale), aşa cum am arătat-o deja; de la el pornesc cele şase direcţii, care, opunîndu-se două cîte două, reprezintă toate contrariile, şi tot la el revin, prin mişcarea alternativă de expansiune şi concentrare ce constituie, cum s-a spus mai sus, cele două faze complementare ale oricărei manifestări. A doua din aceste faze, mişcarea de reîntoarcere către origine, e cea care arată calea urmată de înţelept pentru a ajunge la unirea cu Principiul: "concentrarea naturii sale", "adunarea tuturor puterilor sale", din textul citat mai înainte, o indică pe cît de clar e posibil; şi "simplitatea", de care a fost deja vorba, corespunde unităţii "fără dimensiuni" a punctului primordial. "Omul absolut simplu supune prin simplitatea sa toate fiinţele..., astfel încît nimic nu i se opune în cele şase regiuni ale spaţiului, nimic nu îi este ostil, focul şi apa nu-i fac nici un rău".[32] Într-adevăr, el se menţine în centru, de unde radiază cele şase direcţii şi în care revenind, prin mişcarea de întoarcere, se neutralizează două cîte două, astfel încît, în acest punct unic, tripla lor opoziţie încetează cu totul, nimic din ceea ce rezultă sau se localizează neputînd atinge fiinţa ce rămîne în unitatea imuabilă. Aceasta neopunîndu-se la nimic, nimic n-ar putea să i se mai opună, deoarece opoziţia este în mod necesar o relaţie reciprocă, ce presupune prezenţa a doi termeni, fiind în consecinţă incompatibilă cu unitatea principială; şi ostilitatea,

31 *Ibid.*, cap. II.

32 *Lie zi*, cap. II.

care nu este decît o urmare sau o manifestare exterioară a opoziției, nu poate exista față de o ființă ce este în afară și dincolo de orice opoziție. Focul și apa, care sînt modelul contrariilor în "lumea elementară", nu pot să-i facă rău, pentru că, la drept vorbind, ele nici măcar nu mai există pentru el ca și contrarii, reintrate fiind (echilibrîndu-se și neutralizîndu-se reciproc prin reunirea calităților lor aparent opuse[33]) în indiferențierea eterului primordial.

Pentru cel ce se menține în centru, totul este unificat, căci vede totul în unitatea Principiului; toate punctele de vedere particulare (sau, dacă se preferă, "particulariste") și analitice, nefondate decît pe distincții contingente din care se nasc toate divergențele opiniilor individuale, au dispărut pentru el, resorbite în sinteza totală a cunoașterii transcendente, corespunzătoare adevărului unic și imuabil. "Punctul său de vedere este un punct de unde acesta și aceasta, da și nu, par încă nedistincte. Acest punct este pivotul normei; el este centrul imobil al unei circumferințe pe conturul căreia se rotesc toate contingențele, distincțiile și individualitățile; de unde nu se vede decît infinitul, care nu este nici acela nici aceasta, nici da nici nu. A vedea totul în unitatea primordială încă nedifcrențiată, ori de la o asemenea depărtare încît totul să se contopească în unu, iată adevărata inteligență".[34] "Pivotul normei" este ceea ce aproape toate tradițiile numesc "Polul"[35], adică, așa cum am explicat deja, punctul fix în jurul căruia se realizează toate mișcările de rotație ale lumii, conform normei sau legii ce regizează orice manifestare, și care, la rîndul ei, nu e decît emanația directă a centrului, adică expresia "Voinței Cerului" în ordinul cosmic.[36]

---

33. Focul și apa, considerate nu sub aspectul opoziției, ci sub cel al complementarismului, constituie una din expresiile celor două principii, activ și pasiv, în domeniul manifestării corporale sau sensibile; considerațiile ce se raportează la acest punct de vedere au fost dezvoltate în special de hermetism.

34. *Zhuang zi*, cap. II.

35. Am studiat în mod particular acest simbolism în *Regele Lumii*. – În tradiția extrem-orientală, "Marea-Unitate" (*Tai yi*) este reprezentată ca rezidînd în steaua polară, numită *Tian ji*, adică, literalmente, "culmea cerului".

36. "Rectitudinea" (*De*) – al cărei nume evocă ideea liniei drepte și îndeosebi

pe cea a "Axei Lumii" – este, în doctrina lui Lao Zi, ceea ce s-ar putea numi o "specificație" a "Căii" (*Dao*) în raport cu o ființă sau cu o stare de existență determinată: aceasta este direcția pe care trebuie s-o urmeze acea ființă pentru ca existența sa să fie conformă "Căii" sau, altfel spus, în conformitate cu Principiul (direcție luată în sensul ascendent, pe cînd, în sensul descendent, aceeași direcție este cea conform căreia se exercită "Activitatea Cerului"). – Acest lucru poate fi apropiat de ceea ce am arătat altundeva (*Regele Lumii*, cap. VIII) cu privire la orientarea rituală, despre care va mai fi vorba mai departe.

Capitolul VIII

Războiul şi pacea

Ceea ce am spus despre "pacea" ce rezidă în punctul central ne determină, deşi acest lucru poate părea o digresiune, să vorbim puţin despre un alt simbolism, cel al războiului, la care am făcut deja, în altă parte, cîteva aluzii.[1] Acest simbolism se întîlneşte în special în *Bhagavad-Gîtâ*: lupta, despre care e vorba în această carte, reprezintă acţiunea, într-un mod cu totul general, sub o formă apropiată de altfel naturii şi funcţiunii castei *Kshatriyas* căreia îi este în mod deosebit destinată.[2] Cîmpul de

1. *Regele Lumii*, cap. X; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. III şi VIII.

2. Krishna şi Arjuna, care reprezintă "Sinele" şi "eul" sau "personalitatea" şi "individualitatea", *Atmâ* necondiţionat şi *jivâtmâ*, se află în acelaşi car, "vehiculul" fiinţei considerată în starea sa de manifestare; şi, în timp ce Arjuna luptă, Krishna conduce carul fără să se lupte, adică fără să fie el însuşi angajat în acţiune. Alte simboluri cu aceeaşi semnificaţie se găsesc în cîteva texte din *Upanishade*: "două păsări ce stau pe acelaşi copac" (*Mundaka Upanishad*, Mundaka 3, I Khanda 1, shruti 1; *Swetâshwatara Upanishad*, Adhyâya 4, shruti 6), la fel "două ce au intrat în grotă" (*Katha Upanishad*, Adhyâya 1, Vallî 3 shruti 1); "grota" nu este altceva decît cavitatea inimii, care reprezintă tocmai locul unirii individualului cu universalul sau a "eului" cu "Sinele" (vezi *Omul şi devenirea sa după Vędânta*, cap. III). – El-Hallâj spune în acelaşi sens: "Suntem două spirite îmbinate în acelaşi corp" (*nahu ruhâni halalnâ badana*).

luptă (*kshetra*) este domeniul acțiunii, în care individul își desfășoară posibilitățile, și care este figurat prin planul orizontal în simbolismul geometric; e vorba aici de starea umană, însă aceeași reprezentare ar putea să se aplice oricărei alte stări de manifestare, supusă de asemenea, dacă nu acțiunii propriu-zise, cel puțin schimbării și multiplicității. Această concepție nu se găsește doar în doctrina hindusă, ci și în doctrina islamică, căci acesta este tocmai sensul real al "războiului sfînt" (*jihâd*); aplicația socială și exterioară nu este decît secundară, și ceea ce o arată clar e faptul că ea constituie doar "micul război sfînt" (*El-jihâdul-açghar*), în timp ce "marele război sfînt" (*El-jihâdul-akbar*) este de ordin pur interior și spiritual.[3]

Se poate spune că rațiunea de a fi a războiului, dintr-un punct de vedere și într-un anumit domeniu în care este considerat, e de a face să înceteze o dezordine și de a restabili ordinea: aceasta constă, în alți termeni, în unificarea unei multiplicități, prin mijloacele ce aparțin chiar lumii multiplicității; în această calitate, și doar în această calitate, războiul poate fi considerat ca legitim. Pe de altă parte, dezordinea este, într-un sens, inerentă oricărei manifestări, căci manifestarea, în afara principiului său, deci ca multiplicitate neunificată, nu este decît o serie indefinită de rupturi de echilibru. Războiul, astfel înțeles și fără a fi limitat la un sens exclusiv uman, reprezintă așadar procesul cosmic de reintegrare a manifestării în unitatea principială; și de aceea, din punctul de vedere al manifestării însăși, această reintegrare apare ca o distrugere, așa cum se vede foarte clar în anumite aspecte ale simbolismului lui *Shiva* în doctrina hindusă.

Dacă se spune că războiul însuși este totuși o dezordine, acest lucru e adevărat sub un anumit raport, și este inevitabil așa prin chiar faptul că are loc în lumea manifestării și a multiplicității; dar este o dezordine destinată să compenseze o altă dezordine și, conform învățăturii tradiției extrem-orientale, pe care am

---

3. Acest lucru se sprijină pe un *hadîth* al Profetului, care, la întoarcerea dintr-o expediție, a spus următoarele: "Am revenit de la micul război sfînt la marele război sfînt" (*rajanâ min el-jihâdil-açghar ilâ el-jihâdil-akbar*).

amintit-o deja mai înainte, chiar suma tuturor dezordinilor sau a tuturor dezechilibrelor e cea care constituie ordinea totală. Ordinea nu apare, de altfel, decît dacă ne ridicăm deasupra multiplicității, dacă încetăm să considerăm fiecare lucru în mod izolat şi "distinctiv" pentru a înțelege toate lucrurile în unitate. Acesta este punctul de vedere al realității, căci multiplicitatea, în afara principiului unic, nu are decît o existență iluzorie; însă această iluzie, cu dezordinea ce-i este inerentă, există pentru orice ființă atîta timp cît n-a ajuns, într-un mod efectiv deplin (şi nu, bineînțeles, ca simplă concepție teoretică), la acest punct de vedere al "unicității Existenței" (*Wahdatul-wujud*) în toate modurile şi gradele manifestării universale.

Conform celor spuse, scopul însuşi al războiului este instalarea păcii, deoarece pacea, chiar în sensul ei cel mai obişnuit, nu este în fond altceva decît ordinea, echilibrul sau armonia, aceşti trei termeni fiind aproape sinonimi şi desemnînd, sub aspecte puțin diferite, reflexul unității în multiplicitatea însăşi, atunci cînd aceasta din urmă este raportată la principiul său. Într-adevăr, multiplicitatea, în acest caz, nu este cu adevărat distrusă, ci "transformată"; şi, cînd toate lucrurile sunt readuse la unitate, această unitate apare în toate lucrurile, care, dimpotrivă, departe de a înceta să existe, dobîndesc prin aceasta plenitudinea realității. Astfel se unesc în mod indivizibil cele două puncte de vedere complementare ale "unității în multiplicitate şi multiplicității în unitate" (*El-wahdatu fîl-kuthrati wal-kuthratu fîl-wahdati*), în punctul central al oricărei manifestări, care este "locul divin" sau "stațiunea divină" (*El-maqâmul-ilahî*) despre care a fost vorba mai sus. Pentru cel ce a ajuns în acest punct, cum am spus-o, nu mai există contrarii, deci nici dezordine; acesta este chiar locul ordinii, echilibrului, armoniei sau păcii, în vreme ce în afara acestui punct, şi pentru cel ce tinde doar spre el fără să-l fi atins, e starea de război aşa cum am definit-o, pentru că opoziții-ile, în care rezidă dezordinea, nu sînt încă depăşite definitiv.

Însă în sensul său exterior şi social, războiul legitim, îndreptat împotriva celor ce tulbură ordinea şi avînd ca scop să-i readucă la ea, constituie esențialmente o funcțiune de "justiție",

adică, în definitiv, o funcțiune echilibrantă[4], oricare ar fi aparențele secundare și tranzitorii; dar acesta nu este decît "micul război sfînt", care este doar o imagine a "marelui război sfînt". S-ar putea aplica aici ceea ce am spus în diverse ocazii, și chiar la începutul prezentului studiu, în privința valorii simbolice a faptelor istorice, care pot fi considerate ca reprezentative, conform modului lor, pentru realitățile de un ordin superior.

"Marele război sfînt" este lupta omului împotriva dușmanilor pe care îi poartă în el însuși, adică împotriva tuturor elementelor care, înlăuntrul său, sînt contrare ordinii și unității. Nu este vorba, de altfel, de a distruge aceste elemente, care, ca tot ce există, își au rațiunea de a fi și locul lor în ansamblu; e vorba mai curînd, cum am spus mai înainte, de a le "transforma" readucîndu-le la unitate, resorbindu-le într-un fel în ea. Omul trebuie să tindă, înainte de toate și în mod constant, să realizeze unitatea în sine însuși, în tot ceea ce îl constituie, conform tuturor modalităților manifestării sale umane: unitatea gîndirii, unitatea acțiunii și, ceea ce este poate cel mai dificil, unitatea între gîndire și acțiune. E important de altfel să se remarce faptul că, în ceea ce privește acțiunea, esențială e intenția (*niyyah*), căci doar ea depinde în întregime de omul însuși, fără a fi afectată sau modificată de contingențele exterioare care sînt întotdeauna rezultatele acțiunii. Unitatea în intenție și tendința constantă spre centrul invariabil și imuabil[5] sînt reprezentate simbolic prin orientarea rituală (*qiblah*), centrele spirituale terestre fiind ca niște imagini vizibile ale adevăratului și unicului centru al întregii manifestări, care își are de altfel, așa cum am explicat, reflexul său direct în toate lumile, în punctul central al fiecăreia, și de asemenea în toate ființele, în care acest punct central este desemnat figurativ ca inimă, în virtutea corespondenței sale efective cu aceasta în organismul corporal.

Pentru cel ce a ajuns să realizeze deplin unitatea în sine

---

4. Vezi *Regele Lumii*, cap. VI.

5. Vezi ceea ce am spus în altă parte despre "dreapta intenție" și "voința bună" (*Regele Lumii*, cap. III și VIII)

prin chiar acest fapt, căci nu mai există decît ordinea absolută, conform punctului de vedere total care este dincolo de toate punctele de vedere particulare. Unei asemenea ființe, cum s-a spus deja înainte, nimic nu-i mai poate face rău, deoarece nu mai există pentru ea dușmani, nici în ea nici în afara ei; unitatea, realizată în interior, se realizează simultan și în exterior, sau mai degrabă ea nu mai are nici interior nici exterior, nefiind nici acestea decît una dintre opozițiile ce dispar de acum dinaintea privirii sale.[6] Stabilită definitiv în centrul tuturor lucrurilor, această ființă "își este sieși lege"[7], pentru că voința sa este una cu Voința Universală ("Voința Cerului" din tradiția extrem-orientală, care se manifestă, în mod efectiv, în punctul însuși în care rezidă această ființă); ea a dobîndit "Marea Pace", care este cu adevărat, cum am spus-o, "prezența divină" (*Es-Sakînah*, imanența Divinității în acest punct care este "Centrul Lumii"); fiind identificată, prin propria-i unificare, cu însăși unitatea principială, ea vede unitatea în toate lucrurile și toate lucrurile în unitate, în absoluta simultaneitate a "eternului prezent".

---

6. Această privire este, conform tradiției hinduse, cea a celui de-al treilea ochi al lui *Shiva*, care reprezintă "simțul eternității" și a cărui posesie efectivă este esențialmente implicată în restaurarea "stării primordiale" (vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XX, ediția a 3-a, și *Regele Lumii*, cap. V și VII).

7. Această expresie este împrumutată din ezoterismul islamic: în același sens, doctrina hindusă vorbește despre ființa ce a ajuns la această stare ca *swechchhâchârî*, adică "realizîndu-și propria voință".

Capitolul IX

Arborele din mijloc

Un alt aspect al simbolismului crucii este cel ce o identifică cu ceea ce diferite tradiții desemnează ca fiind "Arborele din Mijloc" sau cu orice alt termen echivalent; am văzut altundeva că acest arbore este unul din numeroasele simboluri ale "Axei Lumii".[1] Prin urmare, linia verticală a crucii, imagine a acestei axe, e cea care trebuie luată în considerare aici în mod principial: ea constituie trunchiul arborelui, în vreme ce linia orizontală (sau cele două linii orizontale pentru crucea cu trei dimensiuni) formează crengile lui. Acest arbore se înalță în centrul lumii, sau mai degrabă al unei lumi, adică al domeniului în care se desfășoară o stare de existență, de felul stării umane, luată de obicei în considerare în acest caz. În simbolismul biblic, în particular, "Arborele Vieții" este plasat în mijlocul "Paradisului terestru",

---

1. *Regele Lumii*, cap. II; despre "Arborele Lumii" şi diferitele sale forme, vezi de asemenea *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. VIII. – În ezoterismul islamic există un tratat al lui Mohyiddin ibn Arabi intitulat *Arborele lumii* (*Shajaratul-Kawn*).

care reprezintă, la rîndul său, centrul lumii noastre, aşa cum am explicat în alte ocazii.[2] Deşi nu avem intenţia să ne întindem aici asupra tuturor chestiunilor privitoare la simbolismul arborelui, care ar cere un studiu special, există totuşi, în această privinţă, cîteva puncte pe care credem că este util să le explicăm.

În Paradisul terestru nu exista doar "Arborele Vieţii", ci şi un altul care joacă un rol nu mai puţin important şi chiar mai cunoscut în general: "Arborele Ştiinţei binelui şi răului".[3] Relaţiile ce există între aceşti doi arbori sînt foarte misterioase: relatarea biblică, imediat după ce desemnează "Arborele Vieţii" ca fiind "în mijlocul grădinii", pomeneşte "Arborele Ştiinţei binelui şi răului"[4]; mai departe, se spune că şi acesta din urmă era "în mijlocul grădinii"[5]; în fine, Adam, după ce a mîncat din rodul "Arborelui Ştiinţei", nu trebuia decît "să-şi întindă mîna" pentru a lua şi din rodul "Arborelui Vieţii".[6] În al doilea din aceste trei pasaje, interdicţia lui Dumnezeu se raportează doar la "arborele din mijlocul grădinii", care nu este specificat altfel; însă, raportîndu-ne la celălalt pasaj în care această interdicţie a fost deja enunţată[7], se vede că în acest caz e vorba, în mod evident, de "Arborele Ştiinţei binelui şi răului". Fără îndoială, cei doi arbori sînt strîns uniţi în simbolism în virtutea proximităţii lor, pînă acolo încît anumiţi arbori emblematici prezintă trăsături ce îi evocă pe ambii în acelaşi timp; dar rămîne să explicăm în ce constă în realitate această legătură.

Natura "Arborelui Ştiinţei binelui şi răului" poate fi caracterizată, cum o indică chiar numele său, prin dualitate, deoarece găsim în această denumire doi termeni ce nu sînt complementari, ci realmente opuşi, şi despre care se poate spune că

---

2. *Regele Lumii*, cap. V şi IX; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. V şi VIII.

3. Despre simbolismul vegetal în relaţie cu "Paradisul terestru", vezi *L'Esotérisme de Dante*, cap. IX.

4. *Geneza*, II, 9.

5. *Ibidem*, III, 3.

6. *Ibidem*, III, 22.

7. *Ibidem*, II, 17.

întreaga lor raţiune de a fi rezidă în această opoziţie, deoarece, atunci cînd ea este depăşită, nu mai poate fi vorba de bine şi de rău; nu poate fi la fel pentru "Arborele Vieţii", a cărui funcţiune de "Axă a Lumii", dimpotrivă, implică esenţialmente unitatea. Prin urmare, cînd găsim într-un arbore emblematic o imagine a dualităţii, se pare mai degrabă că trebuie să vedem aici o aluzie la "Arborele Ştiinţei", chiar dacă, în alte privinţe, simbolul considerat ar fi în mod incontestabil o figură a "Arborelui Vieţii". Aşa stau lucru-rile, de exemplu, cu "arborele sefirotic" din Kabbala ebraică, desemnat în mod expres ca "Arborele Vieţii", şi în care, totuşi, "coloana din dreapta" şi "coloana din stînga" oferă imaginea dualităţii; însă între acestea este "coloana din mijloc", în care se echilibrează cele două tendinţe opuse şi se regăseşte astfel unitatea veritabilă a "Arborelui Vieţii".[8]

Natura duală a "Arborelui Ştiinţei" nu-i apare de altfel lui Adam decît în momentul "căderii", deoarece atunci devine "cunoscător al binelui şi răului".[9] În acel moment, el s-a îndepărtat de centru, care este locul unităţii prime, căreia îi corespunde "Arborele Vieţii"; şi tocmai "ca să păzească drumul ce duce la Arborele Vieţii" sunt puşi heruvimi ("tetramorfii" ce sintetizează quaternarul puterilor elementare), înarmaţi cu sabie de flacără, la intrarea în *Eden*.[10] Acest centru i-a devenit inaccesibil omului căzut, ce a pierdut "simţul eternităţii", care este de asemenea "simţul unităţii"[11]; a reveni la centru, prin restaurarea "stării primordiale", şi a ajunge la "Arborele Vieţii", înseamnă a recupera

---

8. Despre "arborele sefirotic", vezi *Regele Lumii*, cap. III. – De asemenea, în simbolismul medieval, "arborele viilor şi morţilor", prin cele două părţi ale sale, ale căror fructe reprezintă respectiv faptele bune şi rele, se înrudeşte în mod clar cu "Arborele Ştiinţei binelui şi răului"; şi în acelaşi timp, trunchiul său, care este însuşi Hristos, îl identifică cu "Arborele Vieţii".

9. *Geneza*, III, 22. – Cînd "li s-au deschis ochii", Adam şi Eva s-au acoperit cu frunze de smochin (*ibidem*, III, 7); acest lucru poate fi apropiat de faptul că, în tradiţia hindusă, "Arborele Lumii" este reprezentat prin smochin, la fel de rolul pe care îl joacă acelaşi arbore în Evanghelie.

10. *Ibidem*, III, 24.

11. Cf. *Regele Lumii*, cap. V.

acest "simț al eternității".

Pe de altă parte, se știe că însăși crucea lui Hristos este identificată, în mod simbolic, cu "Arborele Vieții" (*lignum vitae*), ceea ce de altfel e destul de ușor de înțeles; dar, după o "legendă a Crucii" din Evul Mediu, ea ar fi fost făcută din lemnul "Arborelui Științei", așa încît acesta, după ce a fost instrumentul "căderii", ar fi devenit astfel cel al "mîntuirii". Se exprimă aici conexiunea acestor două idei de "cădere" și "mîntuire", care sînt oarecum inverse una față de cealaltă, ca o aluzie la restabilirea ordinii primordiale[12]; în acest nou rol, "Arborele Științei" se asimilează într-un fel cu "Arborele Vieții", dualitatea fiind efectiv reintegrată în unitate.[13]

Acest lucru ne duce cu gîndul la "șarpele de aramă" înălțat de Moise în deșert[14], care se știe că era de asemenea un simbol al "mîntuirii", astfel încît stîlpul pe care era pus este echivalent, în această privință, cu crucea și amintește de "Arborele Vieții".[15] Totuși, șarpele este asociat de obicei cu "Arborele Științei"; dar asta se-ntîmplă atunci cînd este considerat sub aspectul său malefic, și am observat deja altundeva că, la fel ca majoritatea celorlalte simboluri, el are două semnificații opuse.[16] Nu trebuie con-

---

12. Acest simbolism poate fi apropiat de ceea ce spune Sfîntul Pavel despre cei doi Adami (I *Corinteni*, XV), la care am făcut deja aluzie mai sus. Figurarea craniului lui Adam la baza crucii, în relație cu legenda după care el ar fi fost îngropat pe *Golgotha* (al cărui nume înseamnă "craniu"), nu este decît o altă expresie simbolică a aceluiași raport.

13. Este de remarcat că crucea, sub forma sa obișnuită, se întîlnește în hieroglifele egiptene cu sensul de "salvare" (de exemplu în numele lui Ptolemeu *Soter*). Acest semn se distinge în mod clar de "crucea ansată" (*ankh*), care exprimă ideea de "viață", și care a fost de altfel întrebuințată frecvent ca simbol de creștinii primelor secole. Se poate pune întrebarea dacă prima din aceste două hieroglife n-ar avea nici un raport cu figurarea "Arborelui Vieții", ceea ce ar stabili o legătură între aceste două forme diferite ale crucii, căci semnificația lor ar fi astfel identică în parte; și, în orice caz, între ideile de "viață" și "salvare" există o conexiune evidentă.

14. *Numerii*, XXI.

15. Bastonul lui Esculap are o semnificație similară; caduceul lui Hermes are doi șerpi în opoziție, corespunzînd dublei semnificații a simbolului.

16. *Regele Lumii*, cap. III.

fundat şarpele ce reprezintă viaţa cu cel ce reprezintă moartea, şarpele ca simbol al lui Hristos cu cel ce este un simbol al lui Satan (şi asta nici chiar atunci cînd se găsesc atît de strîns uniţi ca în curioasa imagine a "amphisbenului" sau a şarpelui cu două capete); şi s-ar putea spune că raportul acestor două aspecte contrare prezintă o anumită similitudine cu cel al rolurilor pe care le joacă "Arborele Vieţii" şi respectiv "Arborele Ştiinţei".[17]

Am văzut mai înainte că un arbore cu o formă ternară, precum "arborele sefirotic", poate sintetiza în el, într-un anumit fel, naturile "Arborelui Vieţii" şi "Arborelui Ştiinţei", ca şi cum aceştia s-ar găsi reuniţi într-unul singur, ternarul putîndu-se descompune aici în unitatea şi dualitatea a căror sumă este.[18] În locul unui singur arbore, putem avea de asemenea, cu aceeaşi semnificaţie, un ansamblu de trei arbori uniţi prin rădăcinile lor, cel din mijloc fiind "Arborele Vieţii" şi ceilalţi doi corespunzînd dualităţii "Arborelui Ştiinţei". Găsim ceva comparabil în figurarea crucii lui Hristos între alte două cruci, cele ale tîlharilor bun şi rău: aceştia sînt situaţi respectiv la dreapta şi la stînga lui Hristos crucificat, aşa cum aleşii şi damnaţii vor fi de-a dreapta şi de-a stînga lui Hristos biruitorul la "Judecata de Apoi"; şi, în timp ce reprezintă în mod evident binele şi răul, ei corespund de asemenea, în raport cu Hristos, "Milei" şi "Rigorii", atributele caracteristice celor două coloane laterale ale "arborelui sefirotic". Crucea lui Hristos ocupă întotdeauna locul central ce aparţine în mod propriu "Arborelui Vieţii"; şi, atunci cînd este plasată între soare şi lună, cum o vedem în majoritatea vechilor figurări, ea este cu adevărat "Axa Lumii".[19]

---

17. Şarpele încolăcit în jurul arborelui (sau în jurul bastonului ca un echivalent al arborelui) este un simbol ce se întîlneşte în majoritatea tradiţiilor; vom vedea mai departe care este semnificaţia lui din punctul de vedere al reprezentării geometrice a fiinţei şi a stărilor sale.

18. Într-un pasaj din *Astrée* a lui Honoré d'Urfé este vorba de un arbore cu trei fîntîni, după o tradiţie ce pare să fie mai mult de origine druidică.

19. Această identificare a crucii cu "Axa Lumii" se găseşte enunţată în mod expres în deviza mănăstirilor: "*Stat Crux dum volvitur orbis*". – Cf. simbolul "globului Lumii", în care crucea, înălţîndu-se deasupra polului, ţine de asemenea locul axei (vezi *L'Esotérisme de Dante*, cap. VIII).

În simbolismul chinez, există un arbore ale cărui ramuri sînt anastomozate cu ale altuia, în aşa fel încît extremităţile lor se unesc două cîte două pentru a figura sinteza contrariilor sau rezoluţia dualităţii în unitate; se găseşte fie aşa, fie ca un arbore unic ale cărui ramuri se divizează şi se unesc la fel între ele.[20] Acesta este procesul manifestării universale: totul porneşte de la unitate şi revine la unitate; în interval se produce dualitatea, diviziunea sau diferenţierea din care rezultă faza existenţei manifestate; ideile de unitate şi dualitate sînt aşadar reunite aici la fel ca în celelalte figurări de care am vorbit.[21] Există de asemenea reprezentări cu doi arbori distincţi uniţi printr-o singură ramură (e ceea ce se numeşte "arborele legat"); în acest caz, o mică ramură iese din ramura comună, fapt ce indică în mod clar că este vorba de două principii complementare şi de produsul unirii lor; iar acest produs poate fi şi manifestarea universală, ieşită din unirea "Cerului" cu "Pămîntul", care sînt echivalenţii lui *Purusha* şi *Prakriti*-ei în tradiţia orientală, sau ai acţiunii şi reacţiunii reciproce dintre *Yang* şi *Yin*, elementele masculin şi feminin din care provin şi la care participă toate fiinţele, şi a căror reuniune în echilibru perfect constituie (sau reconstituie) "Androginul" primordial despre care a fost vorba mai sus.[22]

---

20. Aceste două forme se întîlnesc mai ales pe basoreliefurile epocii *Han*.

21. Arborele despre care e vorba are frunze trilobate legate de două ramuri în acelaşi timp şi, pe circumferinţa sa, flori în formă de cupă; păsări zboară de jur împrejur sau sînt aşezate în copac. – Despre raportul dintre simbolismul păsărilor şi cel al arborelui, vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. III, unde am remarcat, în această privinţă, diferite texte din *Upanişade* şi parabola evanghelică a bobului de muştar; putem să mai adăugăm în acest sens, la scandinavi, cei doi corbi mesageri ai lui Odin ce stau în frasînul *Ygdrasil*, care este una din formele "Arborelui Lumii". În simbolismul Evului Mediu se găsesc de asemenea păsări pe arborele *Peridexion*, la baza căruia se află un dragon; numele acestui arbore este o corupere a lui *Paradision*, şi poate părea destul de ciudat că a fost deformat astfel, ca şi cum semnificaţia lui ar fi încetat să mai fie înţeleasă la un moment dat.

22. În locul "arborelui legat", se mai întîlnesc uneori două pietre unite în acelaşi mod; există de altfel un raport strîns între arbore şi piatră, echivalentă a muntelui, în calitatea lor de simboluri ale "Axei Lumii" şi, într-un mod mai general, există o apropiere constantă între piatră şi arbore în majoritatea tradiţiilor.

Revenim acum la reprezentarea "Paradisului terestru": din centrul său, adică de la baza însăşi a "Arborelui Vieţii", pornesc patru fluvii îndreptate spre patru puncte cardinale, ce trasează astfel crucea orizontală pe suprafaţa lumii terestre, adică în pla-nul corespunzător domeniului stării umane. Aceste patru fluvii, care pot fi raportate la quaternarul elementelor[23], şi care provin dintr-o unică sursă corespunzînd eterului primordial[24], divizează în patru părţi, ce pot fi raportate la cele patru faze ale unei desfăşurări ciclice[25], incinta circulară a "Paradisului terestru", ce

23. *Kabbala* pune în corespondenţă aceste patru fluvii cu cele patru litere din care este format cuvîntul *PaRDeS*.

24. Această sursă este, conform tradiţiei organizaţiei "Fedeli d'Amore", "izvorul tinereţii" (*fons iuventutis*), reprezentat totdeauna ca fiind situat la baza unui arbore; apele sale sunt asimilabile deci "băuturii nemuririi" (*amrita* în tradiţia hindusă); raporturile "Arborelui Vieţii" cu *Soma* vedic şi *Haoma* mazdeean sînt de altfel evidente (cf. *Regele Lumii*, cap. IV şi VI). Mai amintim, în această privinţă, "roua de lumină" care, după Kabbala ebraică, provine din "Arborele Vieţii", şi prin care trebuie să se înfăptuiască învierea morţilor (vezi *ibidem*, cap. III); roua joacă în egală măsură un rol important în simbolismul hermetic. În tradiţiile extrem-orientale se menţionează "arborele de rouă dulce", situat pe muntele *Kuenlun*, luat adesea ca un echivalent al lui *Meru* şi al altor "munţi sacri" ("muntele polar", care este, ca şi arborele, un simbol al "Axei Lumii", aşa cum am amintit). – Conform aceleiaşi tradiţii a "Fedeli d'Amore" (vezi Luigi Valli, *Il Linguaggio segreto di Dante e dei "Fedeli d'Amore"*), această sursă este de asemenea "izvorul învăţăturii", ceea ce se raportează la conservarea Tradiţiei primordiale în centrul spiritual al lumii; regăsim aşadar aici, între "starea primordială" şi "Tradiţia primordială", legătura pe care am semnalat-o altundeva cu privire la simbolismul "Sfîntului Graal", considerat sub dublul aspect al cupei şi al cărţii (*Regele Lumii*, cap. V). Mai amintim reprezentarea, în simbolismul creştin, a Mielului pe cartea sigilată cu şapte peceţi, pe muntele din care coboară patru fluvii (vezi *ibidem*, cap. IX); vom vedea mai departe raportul ce există între simbolismul "Arborelui Vieţii" şi cel al "Cărţii Vieţii". – Un alt simbolism ce poate prilejui apropieri interesante se găseşte la anumite populaţii din America Centrală, care, "la intersecţia a două diametre rectangulare trasate într-un cerc, aşază cactusul sacru, *peyotl* sau *hicouri*, simbolizînd "cupa nemuririi", şi care se află astfel în centrul unei sfere goale pe dinăuntru şi în centrul lumii" (A. Rouhier, *La Plante qui fait les yeux émerveillés. Le Peyotl*, Paris, 1927, p. 157). Cf. de asemenea, în corespondenţă cu cele patru fluvii, cele patru cupe sacrificiale *Rhibus* în *Veda*.

25. Vezi *L'Esotérisme de Dante*, cap. VIII, în care, cu privire la "bătrînul Cretei", care reprezintă cele patru vîrste ale umanităţii, am indicat existenţa

nu este alta decît secţiunea orizontală a formei sferice universale despre care a fost vorba mai sus[26].

"Arborele Vieţii" se regăseşte în centrul "Ierusalimului ceresc", ceea ce se explică uşor cînd se cunosc raporturile acestuia cu "Paradisul terestru"[27]: e vorba de reintegrarea tuturor lucrurilor în "starea primordială", în virtutea corespondenţei sfîrşitului de ciclu cu începutul său, după cum o vom arăta şi mai departe. Este remarcabil că acest arbore, conform simbolismului apocaliptic, poartă în acest caz douăsprezece fructe[28], asimilabile, cum am spus în altă parte[29], celor doisprezece *Adityas* din tradiţia hindusă, aceştia fiind douăsprezece forme ale soarelui ce trebuie să apară simultan la sfîrşitul ciclului, întorcîndu-se atunci în unitatea esenţială a naturii lor comune, căci sînt numai manifestări ale unei esenţe unice şi indivizibile, *Aditi*, care corespunde esenţei unice a "Arborelui Vieţii" însuşi, pe cînd *Diti* corespunde esenţei duale a "Arborelui Ştiinţei binelui şi răului".[30] De altfel, în diferite tradiţii, imaginea soarelui este deseori legată de cea a unui arbore, ca şi cum soarele ar fi fructul "Arborelui Lumii", el părăsindu-şi arborele la începutul ciclului şi revenind la el la sfîrşitul său[31]. În ideogramele chineze, caracterul ce desemnează

---

unui raport analogic între cele patru fluvii ale Infernului şi cele ale Paradisului terestru.

26. Vezi *Regele Lumii*, cap. XI.

27. Vezi şi *ibidem*, cap. XI. – Imaginea "Ierusalimului ceresc" nu este circulară, ci pătrată, echilibrul final fiind aşadar atins pentru ciclul considerat.

28. Fructele "Arborelui Vieţii" sînt "merele de aur" din grădina Hesperidelor; "lîna de aur" a Argonauţilor, aflată la fel pe un arbore şi păzită de un şarpe sau dragon, este un alt simbol al nemuririi pe care omul trebuie s-o recucerească.

29. Vezi *Regele Lumii*, cap. IV şi XI.

30. *Devas*, asimilaţi cu *Adityas*, provin din *Aditi* ("indivizibilitatea"); din *Diti* ("diviziunea") provin *Daityas* sau *Asuras*. – *Aditi* este de asemenea, într-o anumită măsură, "Natura primordială", numită în arabă *El-Fitrah*.

31. Acest lucru nu este lipsit de legătură cu ceea ce am arătat în altă parte în privinţa transferului unor denumiri ale constelaţiilor polare la constelaţiile zodiacale sau invers (*Regele Lumii*, cap. X). – Soarele poate fi numit, într-un fel, "fiul Polului", datorită anterioritătii simbolismului "polar" în raport cu simbolismul "solar".

apusul soarelui îl reprezintă pe acesta "odihnindu-se" în arborele său la sfîrşitul zilei (analog sfîrşitului de ciclu); lăsarea întuncricului este reprezentată printr-un caracter ce figurează soarele căzut la baza arborelui. În India, se întîlneşte arborele triplu ce poartă trei sori, imagine a lui *Trimurti*, la fel arborele ce are ca fructe doisprezece sori, care sînt, cum am spus, cei doisprezece *Adityas*; în China întîlnim de asemenea arborele cu doisprezece sori, în relaţie cu cele douăsprezece semne ale Zodiacului sau cu cele douăsprezece luni ale anului ca şi *Adityas*, uneori şi cu zece, numărul perfecţiunii ciclice ca în doctrina pitagoreică.[32] Într-un mod general, diferiţii sori corespund diferitelor faze ale unui ciclu[33]; ei ies din unitate la începutul acestuia şi reintră în ea la sfîrşitul lui, care coincide cu începutul unui alt ciclu, datorită continuităţii tuturor modurilor Existenţei universale.

---

32. Cf., în doctrina hindusă, cei zece *Avataras* se manifestă de-a lungul duratei unui *Manvantara.*

33. La populaţiile din America Centrală, cele patru vârste în care este divizată marea perioadă ciclică sunt considerate ca fiind conduse de patru sori diferiţi, ale căror denumiri sunt luate din corespondenţa lor cu cele patru elemente.

Capitolul X

Swastika

Una dintre formele cele mai remarcabile a ceea ce am numit cruce orizontală, adică crucea trasată în planul ce reprezintă o anumită stare de existență, este *swastika*, care pare mai mult să fie în legătură directă cu Tradiția primordială, căci se întîlnește în cele mai diverse și mai îndepărtate țări, și asta din cele mai vechi timpuri; departe de a fi un simbol exclusiv oriental cum s-a crezut uneori, el este unul dintre cele mai răspîndite, din Extremul-Orient pînă în Extremul-Occident, existînd pînă și la anumite populații indigene din America.[1] E adevărat că, în epoca actuală, el s-a păstrat mai ales în India și în Asia Centrală

1. Chiar am remarcat, destul de recent, o informație ce pare să indice că tradițiile vechii Americi nu sînt atît de complet pierdute precum se crede; autorul articolului în care am găsit-o, nu bănuia probabil importanța sa; iat-o reprodusă textual: "În 1925, o mare parte din indienii Cuna s-au răsculat, omorînd jandarmii din Panama ce locuiau pe teritoriul lor, și au fondat Republica independentă *Tulé*, al cărei drapel este o *swastika* pe un fond portocaliu cu margine roșie. Această republică există și la ora actuală" (*Les Indiens de l'isthme de Panama*, de G. Grandidier, în *Journal des Débats*, 22 ian. 1929). Se va remarca mai ales asocierea *swasticii* cu numele *Tulé* sau *Tula*, care este una din cele mai vechi denumiri ale centrului spiritual suprem, aplicată apoi la unele centre subordonate (vezi *Regele Lumii*, cap. X).

şi Orientală, şi că doar în aceste regiuni se mai ştie poate ce semnifică; dar cu toate acestea, în Europa chiar, el n-a dispărut cu totul[2]. În antichitate, găsim acest semn mai ales la celţi şi în Grecia preelenică[3]; şi, în Occident cel puţin, el a fost odinioară una din emblemele lui Hristos, şi chiar a rămas în folosinţă ca atare pînă spre sfîrşitul Evului Mediu[4].

---

2. În Lituania şi Kurlanda, ţăranii îşi înscriu încă acest semn în casele lor; fără îndoială, ei nu-i mai cunosc sensul şi nu văd în el decît un fel de talisman protector; însă ceea ce este poate cel mai curios, e faptul că îi dau numele său sanscrit de *swastika*. Se pare de altfel că lituaniana este, dintre toate limbile europene, cea mai asemănătoare cu sanscrita. - Lăsăm în întregime de-o parte, se-nţelege de la sine, folosirea cu totul artificială şi chiar antitradiţională a *swasticii* de către "rasiştii" germani, care, sub numele fantezist şi puţin ridicol de *hakenkreuz* sau "crucea încîrligată", au făcut din ea în mod arbitrar un semn al antisemitismului, sub pretextul că această emblemă ar fi proprie aşa-zisei "rase ariene", pe cînd dimpotrivă, cum am spus-o, ea este un simbol realmente universal. - Semnalăm în această privinţă că denumirea de "cruce gamată", dată adesea *swasticii* în Occident datorită asemănării formei braţelor sale cu litera grecească *gamma*, este de asemenea eronată; în realitate, semnele numite în vechime *gammadia* erau cu totul diferite, deşi se găseau uneori, în fapt, mai mult sau mai puţin strîns asociate cu *swastika* în primele secole ale creştinismului. Unul dintre aceste semne, numit şi "crucea Verbului", este format din patru *gamma* ale căror unghiuri sînt îndreptate spre centru; partea interioară a figurii, avînd formă de cruce, îl reprezintă pe Hristos, iar cele patru *gamma* unghiulare pe cei patru evanghelişti; această figură este echivalentă prin urmare reprezentării binecunoscute a lui Hristos în mijlocul a patru animale. Se întîlneşte o altă dispoziţie în care o cruce centrală este înconjurată de patru *gamma* aşezate în careu (unghiurile fiind îndreptate în exterior şi nu în interior); semnificaţia acestei figuri este aceeaşi cu a celei precedente. Adăugăm, fără să insistăm mai mult, că aceste semne pun simbolismul echerului (a cărui formă este cea a *gammei*) în relaţie directă cu cel al crucii.

3. Există diferite variante ale *swasticii*, în special o formă cu braţele curbate (avînd înfăţişarea a două S-uri încrucişate), şi de alte forme ce indică o relaţie cu diverse simboluri a căror semnificaţie nu o putem dezvolta aici; cea mai importantă dintre aceste forme este *swastika* numită "clavigeră", pentru că braţele sale sunt constituite din chei (vezi *La Grande Triade*, cap. VI). Pe de altă parte, anumite figuri cărora nu li s-a păstrat decît un caracter pur decorativ, precum cea căreia i se dă numele de "greacă", sunt la origine derivate din *swastika*.

4. Vezi *Regele Lumii*, cap. I.

Am spus altundeva că *swastika* este esenţialmente "semnul Polului"[5]; dacă o comparăm cu figura crucii înscrise în cerc, ne putem da seama uşor că acestèa sînt, în fond, două simboluri echivalente în unele privinţe; însă rotaţia împrejurul centrului fix, în loc să fie reprezentată prin traiectoria circumferinţei, este doar indicată în *swastika* prin liniile adăugate extremităţilor braţelor crucii şi formînd cu acestea unghiuri drepte; aceste linii sunt tangente la circumferinţă, căreia îi marchează direcţia mişcării în punctele corespunzătoare. Cum circumferinţa reprezintă lumea manifestată, faptul că ea este, ca să spunem aşa, subînţeleasă, arată foarte clar că *swastika* nu este o imagine a lumii, ci mai mult a acţiunii Principiului asupra lumii.

Dacă se raportează *swastika* la rotaţia unei sfere de felul sferei cereşti în jurul axei sale, trebuie să o presupunem trasată în planul ecuatorial, caz în care punctul central va fi, cum am explicat-o deja, proiecţia perpendiculară a axei pe acest plan. Cît despre sensul rotaţiei indicat de această figură, importanţa lui nu este decît secundară şi nu afectează semnificaţia generală a simbolului; în fapt, se întîlnesc ambele forme indicînd o rotaţie de la dreapta spre stînga şi respectiv de la stînga spre dreapta[6], şi asta fără să fie nevoie să vedem întotdeauna o intenţie de a stabili între ele o opoziţie oarecare. E adevărat că, în anumite ţări şi epoci, au putut să se producă schisme, în raport cu tradiţia orto-

5. *Ibidem,* cap. II. – Indicînd cu această ocazie interpretările fanteziste ale occidentalilor moderni, nu vom mai reveni asupra acestui punct.

6. Cuvîntul *swastika* este, în sanscrită, singurul folosit pentru a desemna, în toate cazurile, simbolul în chestiune; termenul *sauwastika*, pe care unii au intenţionat să-l aplice uneia din cele două forme pentru a o distinge de cealaltă (care singură ar fi în acest caz adevărata *swastika*), nu este în realitate decît un adjectiv derivat din *swastika*, care arată ceea ce se raportează la acest simbol sau la semnificaţiile sale. – Cît despre cuvîntul *swastika* însuşi, el derivă din *su asti*, formulă de "binecuvîntare" în sens propriu, ce-şi are echivalentul exact în *kitob*-ul ebraic din *Geneză*. În ce-l priveşte pe acesta din urmă, faptul că e repetat la sfîrşitul relatării fiecărei "zile" a creaţiei este destul de remarcabil dacă se ţine seama de această apropiere: el pare să indice că aceste "zile" sînt asimilabile rotaţiilor *swasticii* sau, în alţi termeni, revoluţiilor complete ale "roţii lumii", revoluţii din care rezultă succesiunea "serii şi dimineţii" enunţată după aceea (cf. şi *La Grande Triade*, cap. V).

doxă, ai căror partizani au dat intenţionat figurii o orientare contrară celei ce era în folosinţă în mediul de care s-au separat, pentru a-şi afirma antagonismul printr-o manifestare exterioară, însă acest lucru nu atinge cu nimic semnificaţia ei esenţială, care rămîne aceeaşi în ambele cazuri. De altfel, cele două forme se găsesc uneori asociate; ele pot fi privite, în acest caz, ca reprezentînd aceeaşi rotaţie văzută de la unul şi de la celălalt din cei doi poli; asta nu are legătură cu simbolismul foarte complex al celor două semisfere, pe care nu putem să-l abordăm aici.[7]

Nu intenţionăm să dezvoltăm toate consideraţiile pe care le poate prilejui simbolismul *swasticii*, şi care, de altfel, nu au legătură directă cu subiectul prezentului studiu; însă ne este imposibil, datorită importanţei sale considerabile din punct de vedere tradiţional, să trecem cu totul sub tăcere această formă specială a crucii; am crezut, aşadar, că este necesar să dăm cel puţin, în ceea ce o priveşte, aceste indicaţii puţin cam sumare, însă ne vom opri aici pentru a nu ne angaja în digresiuni prea lungi.

---

7. Există în această privinţă o legătură între simbolul *swasticii* şi cel al dublei spirale, foarte importantă de asemenea, şi care, pe de altă parte, este destul de strîns înrudită cu *yin-yang*-ul extrem-oriental despre care va fi vorba mai departe.

Capitolul XI

Reprezentarea geometrică a treptelor Existenței

Pînă aici, n-am făcut decît să examinăm diversele aspecte ale simbolismului crucii, arătîndu-le legătura cu semnificația metafizică pe care am indicat-o în primul rînd. Aceste considerații, ce nu sînt într-un fel decît preliminare, fiind încheiate, trebuie să dezvoltăm acum această semnificație metafizică, ducînd cît mai departe posibil studiul simbolismului geometric prin care sînt reprezentate deopotrivă, atît treptele Existenței universale, cît și stările fiecărei ființe, conform celor două puncte de vedere pe care le-am numit "macrocosmic" și "microcosmic".

Să amintim mai întîi că, atunci cînd considerăm ființa în starea sa individuală umană, trebuie să avem cea mai mare grijă să remarcăm că individualitatea corporală nu este în realitate decît o porțiune, o simplă modalitate a acestei individualități umane, aceasta în integralitatea sa fiind susceptibilă de o dezvoltare indefinită, manifestîndu-se în modalități a căror multiplicitate este de asemenea indefinită, dar al căror ansamblu nu constituie, totuși, decît o stare particulară a ființei, situată în întregime într-o singură și aceeași treaptă a Existenței universale. În cazul stării individuale umane, modalitatea corporală corespunde domeniului manifestării grosiere sau sensibile, pe cînd

celelalte modalităţi aparţin domeniului manifestării subtile, aşa cum am explicat deja în altă parte.[1]

Fiecare modalitate este determinată de un ansamblu de condiţii ce îi delimitează posibilităţile, şi fiecare, considerată separat de celelalte, poate de altfel să se întindă dincolo de domeniul acestei modalităţi, şi să se combine, aşadar, cu condiţii diferite pentru a constitui domeniile altor modalităţi, făcînd parte din aceeaşi individualitate integrală.[2] Astfel, ceea ce determină o anumită modalitate, nu este o condiţie specială de existenţă, ci mai degrabă o combinaţie sau o asociere a mai multor condiţii; pen-tru a explica mai pe larg acest punct, ar trebui să luăm un exemplu de genul celui al condiţiilor existenţei corporale, a căror expunere detailată ar necesita, cum am indicat-o mai sus, un studiu cu totul aparte.[3]

Fiecare domeniu despre care am vorbit, conţinînd o modalitate a unui anumit individ, poate de altfel să conţină, dacă e considerat în general şi doar în raport cu condiţiile pe care le implică, modalităţi similare aparţinînd unei indefinităţi de alţi indivizi, în care fiecare, la rîndul său, este o stare de manifestare a uneia dintre fiinţele Universului: acestea sînt stări şi modalităţi ce îşi corespund în toate aceste fiinţe. Ansamblul domeniilor ce conţin toate modalităţile unei aceleaşi individualităţi, domenii care, cum am spus, sînt în multitudine indefinită, fiecare fiind indefinit în extensie, acest ansamblu, spunem noi, constituie o treaptă a Existenţei universale, care, în integralitatea sa, conţine o indefi-

---

1. *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. II, XII şi XIII, ediţia a 3-a. – Trebuie să notăm de asemenea că, atunci cînd se vorbeşte de manifestarea subtilă, sîntem adesea obligaţi să înţelegem prin acest termen stările individuale non-umane, în afară de modalităţile extra-corporale ale stării umane de care e vorba aici.

2. E cazul, la fel, să luăm în considerare, şi am putea spune chiar în mod special, cel puţin privitor la starea umană, modalităţile ce sînt într-un fel extensiuni rezultate prin suprimarea pur şi simplu a uneia sau a mai multor condiţii limitative.

3. Despre aceste condiţii, vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XXIV, ediţia a 3-a.

nitate de indivizi. Se înţelege că ne referim aici la o treaptă a Existenţei ce comportă o stare individuală, de vreme ce am luat ca tip starea umană; însă tot ce se raportează la modalităţile multiple este adevărat în egală măsură pentru o stare oarecare, individuală sau non-individuală, deoarece, condiţia individuală nu poate aduce decît limitări restrictive, fără ca totuşi posibilităţile pe care le include să-şi piardă din această cauză indefinitatea.[4]

După tot ce am spus deja, putem reprezenta o treaptă a Existenţei printr-un plan orizontal, întinzîndu-se indefinit după două dimensiuni corespunzătoare celor două indefinităţi luate aici în considerare: pe de-o parte, cea a indivizilor, reprezentabilă prin ansamblul dreptelor planului parelele uneia dintre dimensiuni, definită, dacă se doreşte, prin intersecţia acestui plan orizontal cu un plan frontal[5]; şi, pe de altă parte, cea a domeniilor particulare ale diferitelor modalităţi ale indivizilor, care va fi reprezentată în acest caz prin ansamblul dreptelor planului orizontal perpendiculare pe direcţia precedentă, adică paralele axei vizuale sau antero-posterioare, a cărei direcţie defineşte cealaltă dimensiune.[6] Fiecare din aceste două categorii cuprinde o indefinitate de drepte paralele între ele şi indefinite ca lungime; fiecare punct al planului va fi determinat de intersecţia a două drepte aparţinînd respectiv acestor două categorii, şi va reprezen-

---

4. Să amintim că o stare individuală este, cum am spus mai sus, o stare ce presupune forma printre condiţiile sale determinante, astfel încît, manifestarea individuală şi manifestarea formală sunt expresii echivalente.

5. Pentru a înţelege mai bine termenii împrumutaţi din perspectivă, e necesar să se amintească faptul că un plan frontal este un caz particular al unui plan vertical, în timp ce un plan orizontal, dimpotrivă, este un caz particular al unui plan de bază. Invers, o dreaptă verticală este un caz particular al unei drepte frontale, iar o dreaptă de bază este un caz particular al unei drepte orizontale. Trebuie remarcat de asemenea că, prin orice punct trece o singură dreaptă verticală şi o multitudine indefinită de drepte orizontale, însă, dimpotrivă, un singur plan orizontal (conţinînd toate dreptele orizontale ce trec prin chiar acest punct) şi o multitudine indefinită de planuri verticale (ce trec, toate, prin dreapta verticală, care este intersecţia lor comună, fiecare fiind determinat de această dreaptă verticală şi una din dreptele orizontale ce trec prin punctul considerat).

6. În planul orizontal, direcţia primei dimensiuni este cea a dreptelor frontale (sau transversale), iar direcţia celei de-a doua este cea a dreptelor de bază.

ta, prin urmare, o modalitate particulară a unuia dintre indivizii cuprinşi în treapta luată în considerare.

Fiecare din treptele Existenţei universale (care comportă o indefinitate de trepte) va putea fi reprezentată la fel, într-o întindere cu trei dimensiuni, printr-un plan orizontal. Am văzut că secţiunea unui asemenea plan printr-un plan frontal reprezintă un individ, sau mai degrabă, pentru a vorbi într-un mod mai general şi susceptibil de a fi aplicat tuturor treptelor fără deosebire, o anumită stare a unei fiinţe, stare ce poate fi individuală sau non-individuală, conform condiţiilor treptei Existenţei căreia îi aparţine. Putem deci acum să privim un plan frontal ca reprezentînd o fiinţă în totalitatea sa; această fiinţă cuprinde o multitudine indefinită de stări, figurate în acest caz prin toate dreptele orizontale ale acestui plan, ale cărui verticale, pe de altă parte, sînt formate din ansamblul modalităţilor ce îşi corespund în toate aceste stări. De altfel, în întinderea cu trei dimensiuni există o indefinitate de asemenea planuri, reprezintînd indefinitatea fiinţelor cuprinse în Universul total.

Capitolul XII

Reprezentarea geometrică a ființei

În reprezentarea geometrică cu trei dimensiuni pe care am expus-o, fiecare modalitate a unei stări oarecare a ființei nu este indicată decît printr-un punct; o asemenea modalitate este totuşi susceptibilă, şi ea, de a se dezvolta pe parcursul unui ciclu de manifestare comportînd o indefinitate de modificări secundare. Astfel, pentru modalitatea corporală a individualității umane, de exemplu, aceste modificări vor fi toate momentele existenței sale (considerată firește sub aspectul succesiunii temporale, care e una din condițiile căreia îi este supusă această modalitate) sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, toate actele şi toate gesturile, oricare ar fi ele, pe care le va face în cursul acestei existențe.[1] Pentru a putea introduce toate aceste modificări în reprezentarea noastră, modalitatea luată în considerare n-ar mai trebui figurată doar printr-un punct, ci printr-o dreaptă, în care fiecare punct ar fi, în acest caz, una din modificările secundare despre care am vorbit,

---

1. Folosim intenționat aici cuvîntul "gesturi", pentru că face aluzie la o teorie metafizică foarte importantă, dar care nu intră în cadrul studiului prezent. Putem avea o vedere de ansamblu sumară a acestei teorii raportînd-o la ceea ce am spus altundeva despre noțiunea de *apûrva* din tradiția hindusă şi despre "acțiunile şi reacțiunile concordante" (*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, pp. 258-261).

avînd grijă să remarcăm că această dreaptă, deşi indefinită, nu este din acest motiv mai puţin limitată, aşa cum este de altfel întreg indefinitul, şi chiar, dacă se poate spune aşa, orice putere a indefinitului.[2] Indefinitatea simplă fiind reprezentată prin linia dreaptă, dubla indefinitate, sau indefinitul la puterea a doua, va fi reprezentată prin plan, iar tripla indefinitate, sau indefinitul la puterea a treia, prin întinderea cu trei dimensiuni. Prin urmare, dacă fiecare modalitate, considerată ca o modalitate simplă, e figurată printr-o dreaptă, atunci o stare a fiinţei, comportînd o indefinitate de asemenea modalităţi, adică o dublă indefinitate, va fi acum figurată, în integralitatea sa, printr-un plan orizontal, iar o fiinţă, în totalitatea sa, va fi reprezentată, cu indefinitatea stărilor sale, printr-o întindere cu trei dimensiuni. Această nouă reprezentare este în consecinţă mai completă decît prima, însă este evident că nu putem, doar dacă nu ieşim din întinderea cu trei dimensiuni, să luăm în considerare decît o singură fiinţă, şi nu, ca mai înainte, ansamblul tuturor fiinţelor din Univers, deoarece considerarea acestui ansamblu ne-ar obliga să introducem aici încă o indefinitate, care ar fi în acest caz de al patrulea ordin, şi care n-ar putea fi figurată geometric decît presupunînd o a patra dimensiune suplimentară ce s-ar adăuga întinderii.[3]

În această nouă reprezentare, observăm înainte de toate că prin fiecare punct al întinderii considerate trec trei drepte paralele cu cele trei dimensiuni ale acestei întinderi; fiecare punct ar putea fi deci luat ca vîrf al unui triedru trirectangular, constituind un sistem de coordonate la care ar fi raportată întreaga întindere şi

---

2. Indefinitul, care provine din finit, este întotdeauna reductibil la acesta, deoarece nu e decît o desfăşurare a posibilităţilor incluse sau implicate în finit. Este un adevăr elementar, deşi prea adesea necunoscut, faptul că pretinsul "infinit matematic" (indefinitate cantitativă, fie numerică, fie geometrică) nu este nicidecum infinit, fiind limitat de determinaţiile inerente propriei sale naturi; ar fi de altfel în afara a ceea ce ne-am propus să ne întindem aici asupra acestui subiect, despre care vom mai avea ocazia să spunem cîteva cuvinte mai departe.

3. Nu este cazul aici să tratăm chestiunea celei de-a "patra dimensiuni" a spaţiului, care a dat naştere multor concepţii greşite sau fanteziste, şi care şi-ar găsi mai firesc locul într-un studiu despre condiţiile existenţei corporale.

ale cărui trei axe ar forma o cruce cu trei dimensiuni. Să presupunem că axa verticală a acestui sistem a fost determinată; fiecare plan orizontal o va întîlni într-un punct, care va fi originea coordonatelor rectangulare la care va fi raportat acest plan, coordonate ale căror două axe vor forma o cruce cu două dimensiuni. Se poate spune că acest punct este centrul planului, şi că axa verticală este locul centrelor tuturor planurilor orizontale; orice verticală, adică orice paralelă la această axă, conține prin urmare punctele ce îşi corespund în aceste planuri. Dacă, în afara axei verticale, se determină un plan orizontal particular pentru a forma baza sistemului de coordonate, triedrul trirectangular despre care am vorbit va fi de asemenea determinat, în întregime, prin chiar acest fapt. Vom avea o cruce cu două dimensiuni, trasată prin două din cele trei axe, în fiecare din cele trei planuri de coordonate, dintre care unul este planul orizontal considerat şi celelalte două sînt planuri ortogonale ce trec fiecare prin axa verticală şi printr-una din cele două axe orizontale; şi aceste trei cruci vor avea drept centru comun vîrful triedrului, care este centrul crucii cu trei dimensiuni şi poate fi considerat, în consecință, centrul întregii întinderi. Fiecare punct ar putea fi centru, şi se poate spune că este în potență; dar, în fapt, trebuie ca un punct anume să fie determinat (şi vom arăta mai tîrziu în ce fel), pentru a se putea trasa efectiv crucea, adică să se măsoare întreaga întindere sau, în mod analogic, să se realizeze cunoaşterea totală a ființei.

Capitolul XIII

Raporturile celor două reprezentări precedente

În a doua noastră reprezentare cu trei dimensiuni, în care am luat în considerare doar o ființă în totalitatea sa, direcția orizontală conform căreia se desfășoară modalitățile tuturor stărilor acestei ființe implică, la fel ca planurile verticale ce îi sînt paralele, o idee de succesiune logică, în vreme ce planurile verticale perpendiculare pe ea corespund, în mod corelativ, ideii de simultaneitate logică.[1] Dacă se proiectează orice întindere pe aceea a celor trei planuri de coordonate cum este în acest ultim caz, fiecare modalitate a fiecărei stări a ființei se va proiecta într-un punct al unei drepte orizontale, al căror ansamblu va fi proiecția integralității unei anumite stări a ființei, iar, în particular, starea al cărei centru coincide cu cel al ființei totale va fi figurată prin axa orizontală situată în planul pe care se face proiecția. Sîntem readuși astfel la prima noastră reprezentare, cea în care ființa este situată în întregime într-un plan vertical; un plan orizontal va

1. Se înțelege că ideile de succesiune și simultaneitate nu trebuie considerate aici decît din punct de vedere pur logic, și nu cronologic, deoarece timpul nu este decît o condiție specială, nu spunem chiar a întregii stări umane, ci a anumitor modalități ale acestei stări.

putea să fie din nou, în acest caz, o treaptă a Existenței universale, iar stabilirea acestei corespondențe între cele două reprezentări (permițîndu-ne să trecem cu ușurință de la una la cealaltă) ne îngăduie să ieșim din întinderea cu trei dimensiuni.

Fiecare plan orizontal, atunci cînd reprezintă o treaptă a Existenței universale, cuprinde întreaga desfășurare a unei posibilități particulare, a cărei manifestare constituie, în ansamblul său, ceea ce se poate numi un "macrocosmos", adică o lume, pe cînd în cealaltă reprezentare, ce nu se raportează decît la o singură ființă, numai desfășurarea aceleiași posibilități în această ființă (ceea ce constituie o stare a acesteia, individualitate integrală sau stare non-individuală) poate fi numită în mod analogic, în toate cazurile, un "microcosmos". De altfel, e important de remarcat că "macrocosmosul" însuși (ca și "microcosmosul") nu este, atunci cînd îl luăm în considerare în mod izolat, decît unul din elementele Universului, la fel cum fiecare posibilitate particulară nu este decît un element al Posibilității totale.

Cea a celor două reprezentări ce se raportează la Univers poate fi numită, pentru a simplifica limbajul, reprezentarea "macrocosmică", iar cea care se raportează la o ființă, reprezentarea "microcosmică". Am văzut în ce fel este trasată, în aceasta din urmă, crucea cu trei dimensiuni; la fel va fi trasată și în reprezentarea "macrocosmică", dacă i se determină elementele corespondente, adică o axă verticală, care va fi axa Universului, și un plan orizontal, care va putea fi desemnat, prin analogie, drept ecuatorul său; și trebuie să mai remarcăm că fiecare "macrocosmos" își are centrul pe axa verticală, cum și-l va avea fiecare "microcosmos" în cealaltă reprezentare.

Se observă, din ceea ce s-a expus, analogia ce există între "macrocosmos" și "microcosmos", fiecare parte a Universului fiind analoagă celorlalte părți, și propriile sale părți fiindu-i de asemenea analoage, deoarece toate sînt analoage Universului total, așa cum am spus mai înainte. Rezultă de aici că, dacă luăm în considerare "macrocosmosul", fiecare din domeniile definite pe care le cuprinde îi este analog; în același fel, dacă luăm în considerare "microcosmosul", fiecare din modalitățile sale îi este de

asemenea analoagă. Astfel că, în particular, modalitatea corporală a individualității umane poate fi luată pentru a simboliza, prin diferitele sale părți, aceeași individualitate considerată în mod integral[2]; însă ne vom mulțumi să semnalăm în trecere acest punct, căci credem că ar fi de puțin folos să ne întindem aici asupra considerațiilor de acest gen, care nu au, din punctul nostru de vedere, decît o importanță cu totul secundară, și care de altfel, sub forma în care sunt prezentate cel mai adesea, nu corespund decît unei viziuni destul de sumare și mai curînd superficiale despre constituția ființei umane[3]. În orice caz, atunci cînd cineva vrea să intre în asemenea considerații, și chiar se limitează la a stabili diviziuni foarte generale în individualitate, nu ar trebui să uite niciodată că aceasta comportă în realitate o multitudine indefinită de modalități coexistente, după cum organismul corporal, la rîndul său, se compune dintr-o multitudine indefinită de celule, fiecare avînd de asemenea propria ei existență.

---

2. Vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XII, ediția a 3-a.

3. Se poate spune aproape la fel despre comparațiile societății umane cu un organism, care, așa cum am remarcat altundeva în legătură cu instituția castelor, conțin desigur o parte de adevăr, însă mulți sociologi le-au folosit fără moderație și uneori foarte puțin judicios (vezi *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 203).

Capitolul XIV

Simbolismul ţesutului

Există un simbolism ce se raportează în mod direct la ceea ce am expus pînă acum, deşi i se dă uneori o aplicaţie care poate părea la prima vedere că se îndepărtează puţin de problema noastră: în doctrinele orientale, cărţile tradiţionale sînt desemnate frecvent prin termeni care, în sensul lor literal, se raportează la ţesut. Astfel, în sanscrită, *sűtra* înseamnă în mod propriu "fir"[1]: o carte poate fi alcătuită dintr-un ansamblu de *sűtra-şi*, la fel cum o ţesătură este formată dintr-o asamblare de fire; *tantra* are deopotrivă sensul de "fir" şi "ţesătură", desemnînd mai ales "urzeala" unei ţesături[2]. La fel, în chineză, *king* este "urzeala" unei ţesături, iar *wei* este "firul său de bătătură"; primul din aceste cuvinte desemnează în acelaşi timp o carte fundamentală, iar al doilea comentariile sale[3]. Această distincţie dintre "urzeală" şi

1. Acest cuvînt este identic cu latinescul *sutura*, aceeaşi rădăcină, cu sensul de "a coase", găsindu-se deopotrivă în cele două limbi. – E cel puţin curios de constatat că arăbescul *sûrat*, care desemnează capitolele *Korânului*, este compus exact din aceleaşi elemente ca şi sanscritul *sûtura*; acest cuvînt are, de altfel, sensul apropiat de "rînd" sau "şir", derivaţia sa fiind necunoscută.

2. Rădăcina *tan* a acestui cuvînt exprimă în primul rînd ideea de extensiune.

3. De simbolismul ţesutului e legată de asemenea folosirea sforilor cu noduri, care ţineau loc de scriere în China într-o epocă foarte veche; aceste sfori erau de acelaşi gen cu cele întrebuinţate de vechii peruvieni, care le numeau *quipos*.

"firul de bătătură" în ansamblul scrierilor tradiționale corespunde, conform terminologiei hinduse, celei dintre *Shruti*, fructul inspirației directe, și *Smriti*, produsul reflexiei exercitate asupra datelor oferite de *Shruti*.[4]

Pentru a înțelege bine semnificația acestui simbolism, trebuie remarcat înainte de toate că "urzeala", formată din firele întinse în războiul de țesut, reprezintă elementul imuabil și principial, pe cînd "firele de bătătură", trecînd printre cele ale "urzelii" prin mișcarea de dute-vino a suveicii, reprezintă elementul variabil și contingent, adică aplicațiile principiului la cutare sau cutare dintre condițiile particulare. Pe de altă parte, dacă se ia în considerare un fir al urzelii și un fir de bătătură, se remarcă imediat că unirea lor formează crucea, în care ele sînt respectiv linia verticală și linia orizontală; și orice punct al țesăturii, fiind deci punctul de întîlnire a două fire perpendiculare între ele, este chiar prin acest fapt centrul unei asemenea cruci. Or, conform a ceea ce am văzut despre simbolismul general al crucii, linia verticală reprezintă ceea ce unește între ele toate stările unei ființe sau toate treptele Existenței, stabilind o legătură între punctele lor corespondente, în vreme ce linia orizontală reprezintă desfășurarea uneia din aceste stări sau a uneia din aceste trepte. Dacă se raportează aceasta la ceea ce am arătat mai înainte, se poate spune, cum am făcut-o deja, că sensul orizontal va figura, de pildă, starea umană, iar sensul vertical ceea ce este transcendent în raport cu această stare; acest caracter transcendent ține mai mult de *Shruti*, esențialmente "non-umană", pe cînd *Smriti* comportă aplicațiile în ordinul uman și este produsul exercitării facultăților specific umane.

Putem adăuga aici o altă remarcă din care va reieși încă o

Deși s-a pretins uneori că acestea nu serveau decît la socotit, se pare că exprimau idei mult mai complexe, cu atît mai mult cu cît se spune că ele constituiau "analele imperiului", și că, de altfel, peruvienii n-au avut niciodată un alt procedeu de scriere, în timp ce posedau o limbă foarte complexă și rafinată; acest gen de ideografie a fost posibil prin multiplele combinații în care folosirea firelor de culori diferite juca un rol important.

4. Vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. I, de asemenea *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. VIII.

dată concordanța diverselor simbolisme, mai strîns legate între ele decît s-ar putea crede la prima vedere: ne referim la aspectul sub care crucea simbolizează unirea complementarelor. Am văzut că, sub acest aspect, linia verticală reprezintă principiul activ sau masculin (*Purusha*), iar linia orizontală principiul pasiv sau femi-nin (*Prakriti*), orice manifestare fiind produsă prin influența "nefăptuitoare" a primului asupra celui de-al doilea. Or, pe de altă parte, *Shruti* este asimilată luminii directe, figurată prin soare, iar *Smriti* luminii reflectate[5], figurată prin lună; dar, în același timp, soarele și luna, în aproape toate tradițiile, simbolizează respectiv principiile masculin și feminin ale manifestării universale.

Simbolismul țesutului nu este aplicabil doar scrierilor tradiționale; el este folosit și pentru a reprezenta lumea, mai exact ansamblul tuturor lumilor, adică stările sau treptele, în multitudine indefinită, care constituie Existența universală. Astfel, în *Upanișade*, Supremul *Brahma* este desemnat ca "Acela pe care sunt țesute lumile, urzeala și firul lor de bătătură", sau prin alte formule asemănătoare[6]; urzeala și firul de bătătură au desigur, și aici, aceleași semnificații cu cele pe care le-am definit. Pe de altă parte, conform doctrinei daoiste, toate ființele sînt supuse alternanței continue a două stări, viața și moartea (condensare și disipare, vicisitudinile lui *yang* și *yin*)[7]; comentatorii numesc această alternanță "dute-vino-ul suveicii pe războiul de țesut cosmic".[8]

De altfel, în realitate, există cu atît mai mult un raport între aceste două aplicații ale aceluiași simbolism, cu cît Universul însuși, în anumite tradiții, este simbolizat uneori printr-o carte:

---

5. E foarte demn de remarcat aici dublul sens al cuvîntului "reflexie".

6. *Mundaka Upanishad*, Mundaka 2, Khanda, shruti 5; *Brihad-Aranyaka Upanishad*, Adhyâya 3, Brahmana 8, shrutis 7 și 8. - Călugărul budist Kumârajîva a tradus în chineză o lucrare sanscrită intitulată *Năvodul lui Brahma* (*Fan wang jing*), conform căreia lumile sunt dispuse ca ochiurile unui năvod.

7. *Dao De Jing*, XVI.

8. Zhang Hong Yang compara de asemenea această alternanță cu respirația, inspirația activă corespunzînd vieții, expirația pasivă morții, sfîrșitul uneia fiind de altfel începutul celeilalte. Același comentator se mai folosește, ca termen de

vom aminti doar, în această privinţă, de *Liber Mundi* a Rozei-Cruci şi de simbolismul binecunoscut al *Liber-Vitae*-i apocaliptice.[9] Şi din acest punct de vedere, firele urzelii, prin care sînt legate punctele corespondente în toate stările, constituie Cartea sacră prin excelenţă, care este prototipul (sau mai degrabă arhetipul) tuturor scrierilor tradiţionale, acestea nefiind decît expresii ale ei în limbaj uman[10]; firele de bătătură, fiecare fiind derularea evenimentelor într-o anumită stare, îi constituie comentariul, în sensul că dau aplicaţiile relative la diverse stări; toate evenimentele, considerate în simultaneitatea "intemporalului", sînt înscrise astfel în această Carte, fiecare fiind, pentru a spune aşa, un semn grafic, identificîndu-se pe de altă parte cu un punct al ţesăturii. Despre acest simbolism al cărţii, vom cita un rezumat al învăţăturii lui Mohyiddim ibn Arabi: « Universul este o carte imensă; caracterele acestei cărţi sînt toate scrise, în principiu, de aceeaşi cerneală şi transcrise pe Tabla eternă de pana divină; toate sînt transcrise simultan şi indivizibil; de aceea, fenomenele esenţiale divine ascunse în "taina tainelor" au primit numele de "litere transcendente"; şi chiar aceste litere transcendente, după ce au fost condensate virtualmente în omniscienţa divină, sînt coborîte, prin suflul divin, în rîndurile inferioare, compunînd şi

---

comparaţie, de revoluţia lunară, luna plină fiind viaţa, iar cea nouă moartea, cu două perioade intermediare de creştere şi descreştere. În privinţa respiraţiei, ceea ce s-a spus aici trebuie raportat la fazele existenţei unei fiinţe comparate chiar cu cea care respiră; pe de altă parte, în ordinea universală, expiraţia corespunde desfăşurării manifestării, iar inspiraţia întoarcerii în non-manifestat, aşa cum am spus mai sus; după cum se consideră lucrurile, în raport cu manifestarea sau în raport cu principiul, nu trebuie uitat să se facă aplicaţia "sensului invers" în analogie.

9. Am arătat mai sus că, în anumite figurări, cartea sigilată cu şapte peceţi, pe care este culcat mielul, e situată, ca şi "Arborele Vieţii", la sursa comună a celor patru fluvii paradisiace, şi am făcut atunci aluzie la un raport între simbolismul arborelui şi cel al cărţii: frunzele arborelui şi caracterele cărţii reprezintă deopotrivă toate fiinţele Universului (cele "zece mii de fiinţe" ale tradiţiei extrem-orientale).

10. Acest lucru este afirmat în mod expres în *Veda* şi în *Korân*; ideea "Evangheliei veşnice" arată de asemenea că aceeaşi concepţie nu este cu totul străină creştinismului.

formînd Universul manifestat».[11]

O altă formă a simbolismului țesutului, întîlnită și în tradiția hindusă, este imaginea păianjenului țesîndu-și pînza, imagine cu atît mai exactă, cu cît acesta și-o alcătuiește din propria sa substanță.[12] În virtutea formei circulare a pînzei, care este de altfel schema plană a sferoidului cosmogonic, adică sfera deschisă la care am făcut deja aluzie, urzeala este reprezentată aici prin firele ce radiază dimprejurul centrului, iar firul de bătătură prin firele dispuse în circumferințe concentrice.[13] Pentru a reveni de la aceasta la figura obișnuită a țesăturii, nu trebuie decît să se considere centrul ca indefinit îndepărtat, astfel că razele devin paralele, conform direcției verticale, pe cînd circumferințele concentrice devin drepte perpendiculare pe aceste raze, adică orizontale.

Pe scurt, se poate spune că urzeala reprezintă principiile ce leagă între ele toate lumile sau toate stările, fiecare dintre firele sale legînd punctele corespondente în aceste stări diverse, iar firul de bătătură semnifică ansamblul evenimentelor ce se produc în fiecare dintre lumi, așa încît fiecare fir de bătătură este, cum am spus-o deja, desfășurarea evenimentelor într-o lume determinată. Dintr-un alt punct de vedere, se mai poate spune că manifestarea unei ființe într-o anumită stare a existenței este determinată, ca orice eveniment, de întîlnirea unui fir al urzelii cu un fir de bătătură. Fiecare fir al urzelii este deci o ființă considerată în natura sa esențială, care, ca proiecție directă a "Sinelui" principial, face legătura între toate stările sale, menținîndu-i unitatea proprie de-a lungul indefinitei lor multiplicități. În acest caz, firul de bătătură care întîlnește acest fir al urzelii într-un anumit punct, corespunde unei stări definite de existență, iar intersecția lor

---

11. *El-Futûhâtul-Mekkiyah.* – S-ar putea face o apropiere de rolul pe care îl joacă , în egală măsură, literele în doctrina cosmogonică din *Sepher Ietsirah.*

12. Comentariul lui Shankarâchârya la *Brahma-Sûtras*, Adhyâya 2, Pâda 1, sûtra 25.

13. Păianjenul, stînd în centrul pînzei lui, dă imaginea soarelui înconjurat de razele sale; el poate fi luat, așadar, ca o imagine a "Inimii Lumii".

determină relaţiile acestei fiinţe, legate de manifestarea sa în această stare, cu mediul cosmic în care se situează sub acest raport. Natura individuală a unei fiinţe umane, de pildă, este rezultanta întîlnirii acestor două fire; în alţi termeni, se pot distinge totdeauna în cazul ei două tipuri de elemente, ce vor trebui raportate respectiv la sensul vertical şi la cel orizontal: primele exprimă ceea ce aparţine propriu-zis fiinţei luate în considerare, în timp ce următoarele provin din condiţiile de mediu.

Să adăugăm că firele din care este alcătuită "ţesătura lumii" mai sînt desemnate, într-un simbolism echivalent, drept "părul lui Shiva"[14]; s-ar putea spune că aceste fire sunt într-un anumit fel "liniile de forţă" ale Universului manifestat, direcţiile spaţiului fiind reprezentările lor în ordinul corporal. Se observă cu uşurinţă de cîte aplicaţii diverse sunt susceptibile toate aceste consideraţii; dar noi n-am vrut aici decît să arătăm semnificaţia esenţială a acestui simbolism al ţesutului, care este, se pare, foarte puţin cunoscut în Occident[15].

---

14. Am făcut mai sus aluzie la acest aspect, în legătură cu direcţiile spaţiului.

15. Se găsesc, totuşi, urme ale unui simbolism de acelaşi gen în antichitatea greco-latină, în special în mitul parcelor; dar acesta pare să nu se raporteze decît la firele de bătătură, iar caracterul său "fatal" poate fi explicat, într-adevăr, prin absenţa ideii de urzeală, adică prin faptul că fiinţa este considerată doar în starea sa individuală, fără nici o intervenţie conştientă (pentru acest individ) a principiului său personal transcendent. Această interpretare este justificată, de altfel, prin modul în care Platon considerară axa verticală în mitul lui Er armeanul (*Republica*, cartea X): după el, într-adevăr, axa luminoasă a lumii este "fusul necesităţii"; aceasta este o axă de diamant, înconjurată de mai multe învelişuri concentrice, de dimensiuni şi culori diferite, care corespund diferitelor sfere planetare; Parca *Klotho* îl răsuceşte cu mîna dreaptă, deci de la dreapta spre stînga, care este de asemenea sensul de rotaţie cel mai obişnuit şi mai normal al *swasticii*. – În privinţa acestei "axe de diamant", semnalăm că simbolul tibetan al lui *vajra*, care înseamnă în acelaşi timp "fulger" şi "diamant", este şi el în raport cu "Axa Lumii".

Capitolul XV

Reprezentarea continuității diferitelor modalități ale unei stări a ființei

Dacă luăm în considerare o stare a ființei, figurată printr-un plan orizontal în reprezentarea "microcosmică" pe care am descris-o, ne rămîne acum să arătăm într-un mod mai precis la ce corespund centrul acestui plan şi axa verticală ce trece prin acest centru. Dar, pentru a ajunge aici, va trebui să mai recurgem la o altă reprezentare geometrică, puțin diferită de cea precedentă, în care vom introduce nu doar paralelismul şi corespondența, cum am făcut pînă acum, ci şi continuitatea tuturor modalităților fiecărei stări a ființei între ele, de asemenea a tuturor stărilor, în alcătuirea ființei totale.

Pentru aceasta, firește, sîntem nevoiți să supunem figura noastră unei schimbări, care corespunde, în geometria analitică, trecerii de la un sistem de coordonate rectilinii la un sistem de coordonate polare. Într-adevăr, în loc de a reprezenta diferitele modalități ale unei stări prin linii paralele, cum am făcut mai înainte, putem să le reprezentăm prin circumferințe concentrice trasate în acelaşi plan orizontal, avînd drept centru comun chiar centrul

acestui plan, adică, după cum am explicat mai sus, punctul său de întîlnire cu axa verticală.

În acest mod, se va vedea uşor că fiecare modalitate este finită, limitată, din moment ce este figurată printr-o circumferinţă, care este o curba închisă, sau cel puţin o linie ale cărei extremităţi ne sunt cunoscute şi ca şi date[1]; dar, pe de altă parte, această circumferinţă conţine o multitudine indefinită de puncte[2], reprezentînd indefinitatea modificărilor secundare pe care le comportă modalitatea considerată, oricare ar fi ea.[3] În plus, circumferinţele concentrice nu trebuie să lase între ele nici un interval, decît distanţa infinitezimală dintre două puncte alăturate

---

1. Această restricţie este necesară pentru ca acest lucru să nu fie în contradicţie, nici măcar în aparenţă, cu ceea ce va urma.

2. E important de remarcat că nu spunem un număr indefinit, ci o multitudine indefinită, deoarece e posibil ca indefinitatea de care e vorba să depăşească orice număr, deşi însăşi seria numerelor e indefinită, dar în mod discontinuu, pe cînd cea a punctelor unei linii este indefinită în mod continuu. Termenul de "multitudine" este mai întins şi mai cuprinzător decît cel de "multiplicitate numerică", putînd fi aplicat chiar în afara domeniului cantităţii, în care numărul nu este decît un mod special; acest lucru era înţeles bine de filozofii scolastici, care transpuneau această noţiune de "multitudine" în ordinul "transcendentalelor", adică a modurilor universale ale Fiinţei, multitudinea fiind faţă de multiplicitatea numerică în acelaşi raport analogic în care se află concepţia Unităţii metafizice faţă de cea a unităţii aritmetice sau cantitative. Trebuie să se înţeleagă bine că, atunci cînd vorbim de stările multiple ale fiinţei, e vorba de această multitudine "transcendentală", cantitatea nefiind decît o condiţie particulară aplicabilă doar unora din aceste stări.

3. Lungimea unei circumferinţe fiind cu atît mai mare cu cît această circumferinţă este mai departe de centru, se pare la prima vedere că ea trebuie să conţină cu atît mai multe puncte; dar, pe de altă parte, dacă se remarcă faptul că fiecare punct al unei circumferinţe este extremitatea uneia din razele sale, şi că două circumferinţe concentrice au aceleaşi raze, trebuie să se concluzioneze de aici că nu există mai multe puncte în cea mai mare circumferinţă decît în cea mai mică. Soluţia acestei aparente dificultăţi se află în ceea ce am indicat în nota precedentă: nu există în realitate un număr de puncte pe o linie, căci aceste puncte nu pot fi propriu-zis "numărate", multitudinea lor fiind dincolo de număr. În plus, dacă există tot atîtea puncte (dacă e posibil să ne exprimăm astfel în aceste condiţii) într-o circumferinţă ce descreşte pe măsură ce se apropie de centrul său, şi cum această circumferinţă, la limită, se reduce la centrul însuşi, acesta, deşi nu este decît un singur punct, trebuie să conţină aşadar toate

(vom reveni puţin mai departe asupra acestei chestiuni), astfel încît ansamblul lor cuprinde toate punctele planului, ceea ce presupune că există continuitate între toate aceste circumferinţe. Dar, pentru a exista într-adevăr continuitate, trebuie ca sfîrşitul fiecărei circumferinţe să coincidă cu începutul circumferinţei următoare (şi nu cu acela al aceleiaşi circumferinţe); şi, pentru ca acest lucru să fie posibil fără ca două circumferinţe succesive să se confunde, trebuie ca aceste circumferinţe, sau mai degrabă curbele pe care le-am considerat ca atare, să fie în realitate curbe deschise.

De altfel, putem merge mai departe în acest sens: e imposibil din punct de vedere material să se traseze efectiv o linie care să fie cu adevărat o curbă închisă; pentru a dovedi acest lucru, e suficient să remarcăm că, în spaţiul în care este situată modalitatea noastră corporală, totul este fără întrerupere în mişcare (datorită combinării condiţiilor spaţiale şi temporale, mişcarea fiind într-un fel rezultanta acestei combinări), aşa încît, dacă vrem să trasăm o circumferinţă începînd dintr-un anumit punct al spaţiului, ne vom găsi obligatoriu într-un alt punct atunci cînd vom termina trasarea şi nu vom reveni niciodată în punctul de plecare. La fel, curba ce simbolizează parcursul unui ciclu evolutiv oarecare[4] nu va trebui să treacă niciodată de două ori prin acelaşi punct, ceea ce înseamnă că nu trebuie să fie o curbă închisă (nici o curbă cuprinzînd "puncte multiple"). Această reprezentare arată că nu pot exista două posibilităţi identice în Univers, ceea ce ar însemna de altfel o limitare a Posibilităţii totale, limitare imposibilă, deoarece ea n-ar putea fi concepută înainte de a concepe Posibilitatea. De aceea, orice limitare a Posibilităţii universale este, în sensul propriu şi riguros al cuvîn-

---

punctele circumferinţei, ceea ce revine la a spune că toate lucrurile sînt conţinute în unitate.

4. Prin "ciclu evolutiv" înţelegem, conform semnificaţiei originare a expresiei, procesul de desfăşurare a posibilităţilor cuprinse într-un mod oarecare de existenţă, fără ca acest proces să implice ceva ce poate avea cea mai mică legătură cu vreo teorie "evoluţionistă" (cf. *Omul şi devenirea sa după Vêdantâ*, cap. XVII, ediţia a 3-a); am spus de altfel destul de des ce merită să gîndim despre teorii de acest gen, aşa că ar fi inutil să mai insistăm aici asupra lor.

tului, o imposibilitate; şi prin aceasta, toate sistemele filozofice, ca sisteme, postulînd în mod explicit sau implicit asemenea limitări, sînt condamnate la o egală neputinţă din punct de vedere metafizic.[5] Pentru a nu reveni la posibilităţi identice sau presupuse ca atare, vom remarca, pentru mai multă precizie, că două posibilităţi ce ar fi cu adevărat identice nu s-ar diferenţia prin nici una din condiţiile lor de realizare; dar, dacă toate condiţiile sînt la fel, avem aceeaşi posibilitate şi nu două posibilităţi distincte, deoarece ar exista în acest caz coincidenţă sub toate raporturile[6]; acest raţionament poate fi aplicat în mod riguros tuturor punctelor reprezentării noastre, fiecare din aceste puncte figurînd o modificare particulară ce realizează o anumită posibilitate determinată.[7]

Începutul şi sfîrşitul uneia dintre circumferinţele pe care le-am luat în considerare nu sînt aşadar în acelaşi punct, ci în două puncte consecutive ale aceleiaşi raze, şi nu se poate spune, de fapt, nici măcar că acestea aparţin aceleiaşi circumferinţe: unul aparţine încă circumferinţei precedente, al cărei sfîrşit este, iar celălalt aparţine deja circumferinţei următoare, căreia îi este începutul. Termenii extremi ai unei serii indefinite pot fi priviţi ca fiind situaţi în afara acestei serii, prin chiar faptul că stabilesc continuitatea sa cu alte serii: şi acest lucru poate fi aplicat, în particular, naşterii şi morţii modalităţii corporale a individualităţii umane. Astfel, cele două modificări extreme ale fiecărei modalităţi nu coincid, însă există corespondenţă între ele în ansamblul

---

5. În plus, e uşor de văzut că acesta exclude toate teoriile mai mult sau mai puţin "reîncarnaţioniste" ce au apărut în Occidentul modern, de asemenea faimoasa "eternă reîntoarcere" a lui Nietzsche şi alte concepţii asemănătoare; de altfel, am dezvoltat pe larg aceste consideraţii în *L'Erreur spirite*, partea a 2-a, cap. VI.

6. Acesta este un punct pe care Leibniz pare să-l fi văzut destul de bine cînd postula "principiul indiscernabilelor", deşi nu l-a formulat poate tot atît de clar (cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. VII).

7. Înţelegem aici termenul "posibilitate" în accepţiunea sa cea mai restrînsă şi mai specializată: nu e vorba chiar de o posibilitate particulară susceptibilă de o desfăşurare indefinită, ci doar de unul din elementele oarecare ce comportă o astfel de desfăşurare.

stării ființei din care face parte această modalitate, această corespondență fiind indicată de situarea punctelor lor reprezentative pe aceeași rază ieșită din centrul planului. Prin urmare, aceeași rază va conține modificările extreme ale tuturor modalităților stării considerate, modalități ce nu trebuie privite propriu-zis ca succesive (căci ele pot fi la fel de bine simultane), ci doar ca înlănțuindu-se în mod logic. Curbele ce figurează aceste modalități, în loc să fie circumferințe cum am presupus mai întîi, sînt spirele succesive ale unei spirale indefinite trasate în plan orizontal și desfășurîndu-se începînd din centrul său; această curbă merge amplificîndu-se într-un mod continuu de la o spiră la alta, raza variind așadar cu o cantitate infinitezimală, care este distanța dintre două puncte consecutive ale acestei raze. Această distanță poate fi presupusă cît de mică se dorește, conform însăși definiției cantităților infinitezimale, care sînt cantități susceptibile să descrească în mod indefinit; însă ea nu poate fi considerată niciodată nulă, căci două puncte consecutive nu se confundă; dacă ea ar putea deveni nulă, n-ar mai exista decît unul și același punct.

Capitolul XVI

Raporturile punctului cu întinderea

Merită să ne oprim puțin asupra chestiunii ridicate de ultima remarcă pe care am făcut-o, fără ca totuşi să tratăm aici considerațiile referitoare la întindere cu toate dezvoltările pe care le-ar comporta acest subiect, ce intră propriu-zis în studiul condițiilor existenței corporale. Vrem să semnalăm mai cu seamă faptul că distanța dintre două puncte imediat alăturate, pe care am fost nevoiți s-o luăm în considerare în vederea introducerii continuității în reprezentarea geometrică a ființei, poate fi privită ca limita întinderii în sensul cantităților indefinit descrescătoare; altfel spus, ea este cea mai mică întindere posibilă, după care nu mai există întindere, deci condiție spațială, ea neputînd fi suprimată fără a ieşi din domeniul de existență supus acestei condiții. Aşadar, atunci cînd întinderea se divide în mod indefinit[1] şi se împinge această diviziune cît mai departe posibil, adică pînă la limitele posibilității spațiale prin care este condiționată divizibili-

1. Spunem "în mod indefinit" şi nu "la infinit", ceea ce ar fi o absurditate, divizibilitatea fiind necesarmente un atribut propriu unui domeniu limitat, deoarece condiția spațială, de care depinde, este la rîndul ei esențialmente limitată; trebuie deci să existe o limită a divizibilității, precum a oricărei relativități sau determinații oarecare, şi putem avea certitudinea că această limită există, chiar dacă ea nu ne este accesibilă în mod actual.

tatea (indefinită, de altfel, atît în sensul descrescător, cît şi în cel crescător), nu se poate ajunge la un punct ca rezultat ultim, ci la distanţa elementară dintre două puncte. Rezultă de aici că, pentru a exista întindere sau condiţie spaţială, trebuie să existe deja două puncte, iar întinderea (cu o dimensiune) realizată prin prezenţa lor simultană, şi care este tocmai distanţa dintre ele, constituie un al treilea element ce exprimă relaţia existentă între aceste două puncte, unindu-le şi separîndu-le în acelaşi timp. De altfel, această distanţă, atîta vreme cît este considerată ca o relaţie, nu este evident compusă din părţi, căci părţile în care ar fi împărţită, dacă ar fi posibil, n-ar fi decît alte relaţii de distanţă, de care ea este în mod logic independentă, aşa cum, din punct de vedere numeric, unitatea este independentă de fracţii.[2] Acest lucru este adevărat pentru o distanţă oarecare, cînd nu este considerată decît în raport cu două puncte ce îi sunt extremităţi şi, *a fortiori*, pentru o distanţă infinitezimală ce nu este o cantitate definită, ci exprimă doar o relaţie spaţială între două puncte imediat alăturate, aşa cum sînt două puncte consecutive ale unei linii oarecare. Pe de altă parte, punctele înseşi, considerate ca extremităţi ale unei distanţe, nu sînt părţi ale conţinutului spaţial, deşi relaţia de distanţă presupune că ele sînt considerate ca fiind situate în spaţiu; aşadar, distanţa este în realitate adevăratul element spaţial.

În consecinţă, nu se poate spune, cu toată rigoarea, că linia ar fi formată din puncte, şi acest lucru se înţelege uşor, deoarece, fiecare punct fiind fără întindere, simpla lor adiţionare, chiar dacă ele sînt în multitudine indefinită, nu poate niciodată să formeze o întindere; linia este constituită în realitate din distanţele elementare dintre punctele sale consecutive. În acelaşi mod, şi pentru un motiv asemănător, dacă luăm în considerare într-un plan o

2. Fracţiile nu pot deci să fie, la drept vorbind, "părţi ale unităţii", căci adevărata unitate este în mod evident lipsită de părţi; această definiţie eronată ce este dată adesea fracţiilor implică o confuzie între unitatea numerică, esenţialmente indivizibilă, şi "unităţile de măsură", ce nu sînt unităţi decît într-un mod cu totul relativ şi convenţional, şi care, fiind de natura mărimilor continue, sunt necesarmente divizibile şi compuse din părţi.

indefinitate de drepte paralele, nu putem spune că planul este constituit din reuniunea tuturor acestor drepte, sau că acestea sînt adevăratele elemente constitutive ale planului; adevăratele elemente sînt distanţele între aceste drepte, distanţe prin care ele sînt drepte distincte şi inconfundabile; şi, dacă dreptele formează planul într-un anumit sens, nu o fac prin ele însele, ci prin distanţele dintre ele, cum este şi cazul punctelor în raport cu dreapta. În plus, la fel, întinderea cu trei dimensiuni nu este compusă dintr-o indefinitate de planuri paralele, ci de distanţele dintre toate aceste planuri.

Totuşi, elementul primordial, cel ce există prin el însuşi, este punctul, deoarece el este presupus de distanţă şi aceasta nu este decît o relaţie; întinderea însăşi presupune aşadar punctul. Se poate spune că acesta conţine în sine o virtualitate de întindere, pe care n-o poate desfăşura decît dedublîndu-se mai întîi, pentru a se pune într-un fel în faţa lui însuşi, apoi multiplicîndu-se (sau mai bine spus submultiplicîndu-se) în mod indefinit, aşa încît întinderea manifestată provine în întregime din diferenţierea sa, ori, pentru a vorbi mai exact, din el însuşi atîta timp cît se diferenţiază. De altfel, această diferenţiere nu are realitate decît din punctul de vedere al manifestării spaţiale; ea este iluzorie din perspectiva punctului principial însuşi, care nu încetează prin aceasta să fie în sine aşa cum a fost, şi a cărui unitate esenţială n-ar putea fi afectată cîtuşi de puţin de ea.[3] Punctul, considerat în sine, nu este supus deloc condiţiei spaţiale, din moment ce, dimpotrivă, îi este principiu: el realizează spaţiul, produce întinderea prin actul său, care, în condiţia temporală (însă numai în aceasta), se traduce prin mişcare; dar, pentru a realiza astfel spaţiul, el trebuie ca, printr-una din modalităţile sale, să se situeze în acest spaţiu, care de altfel nu este nimic fără el, şi pe care-l va umple în întregime cu desfăşurarea propriilor virtualităţi.[4] El poate să se identifice pentru a le realiza – succesiv în condiţia temporală sau

3. Dacă manifestarea spaţială dispare, toate punctele situate în spaţiu se resorb în punctul principial unic, deoarece nu mai există între ele nici o distanţă.

4. Leibniz a făcut pe bună dreptate distincţia între ceea ce numea "punctele metafizice", ce sînt pentru el adevăratele "unităţi ale substanţei", şi care sînt

simultan în afara acestei condiții (ceea ce, s-o spunem în trecere, ne-ar scoate din spațiul obișnuit cu trei dimensiuni)[5] – cu toate punctele potențiale ale acestei întinderi, aceasta fiind considerată în acest caz doar ca simplă putere de a fi, care nu este altceva decît virtualitatea totală a punctului conceput sub aspectul său pasiv, sau ca potențialitate, locul sau conținătorul tuturor manifestărilor sale, conținător ce nu este nimic în mod actual, decît prin realizarea conținutului său posibil.[6]

Punctul primordial, fiind fără dimensiuni, este și fără formă; el nu face parte așadar din ordinul existențelor individuale; el nu se individualizează într-un fel decît atunci cînd se situează în spațiu, și asta nu în el însuși, ci printr-una din modalitățile sale, astfel încît, la drept vorbind, acestea sînt propriu-zis individualizate, iar nu punctul principial. De altfel, pentru a exista formă, trebuie să existe deja diferențiere, deci multiplicitate realizată într-o anumită măsură, ceea ce nu e posibil decît atunci cînd punctul se opune lui însuși, dacă se poate spune așa, prin două sau mai multe dintre modalitățile sale de manifestare spațială; iar această opoziție este ceea ce, în fond, constituie distanța, a cărei realizare este prima efectuare a spațiului, care nu este fără ea, cum am spus, decît o pură potență de receptivitate. Să mai remarcăm că distanța nu există mai întîi decît în mod virtual sau implicit în forma sferică de care am vorbit mai sus, și care corespunde minimului de diferențiere, fiind "izotropă" în raport cu

---

independente de spațiu, și "punctele matematice", ce nu sînt decît simple modalități ale precedentelor, determinări spațiale ale lor, constituind respectivele lor "puncte de vedere" pentru a reprezenta sau exprima Universul. De asemenea, pentru Leibniz, ceea ce e situat în spațiu constituie realitatea spațiului însuși; însă e evident că nu s-ar putea raporta la spațiu, cum o face el, tot ceea ce constituie, în orice ființă, expresia Universului total.

5. Transmutarea din succesiune în simultaneitate, în integrarea stării umane, implică într-un anumit fel o "spațializare" a timpului, ce se poate traduce prin adăugarea unei a patra dimensiuni.

6. E ușor de înțeles că raportul punctului principial cu întinderea virtuală, sau mai degrabă potențială, este analog celui dintre "esență" și "substanță", acești doi termeni fiind înțeleși în sensul lor universal, adică desemnînd cei doi poli ai manifestării, activ și pasiv, pe care doctrina hindusă îi numește *Purusha* și *Prakriti* (vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. IV).

punctul central, fără nimic care să distingă o direcţie particulară în raport cu toate celelalte; raza, care este aici expresia distanţei (luată din centru spre periferie), nu este trasată în mod efectiv şi nu face parte integrantă din figura sferică. Realizarea efectivă a distanţei nu se află explicitată decît în linia dreaptă, şi în calitate de element iniţial şi fundamental al acesteia, ca rezultat al specificaţiei unei anumite direcţii determinate; în consecinţă, spaţiul nu poate fi privit ca "izotrop" şi, din acest punct de vedere, el trebuie raportat la doi poli simetrici (două puncte între care există distanţă), în loc să fie raportat la un centru unic.

Punctul ce realizează întreaga întindere, cum am arătat-o, se face centrul ei, cuprinzînd-o conform tuturor dimensiunilor sale, prin extensia indefinită a braţelor crucii spre cele şase direcţii sau spre cele şase puncte cardinale ale acestei întinderi. Prin această cruce este simbolizat "Omul Universal", dar nu şi omul individual (acesta, ca atare, neputînd atinge nimic care să fie în afara propriei sale stări de fiinţă); "Omul Universal" este cu adevărat "măsura tuturor lucrurilor", pentru a folosi expresia lui Protagoras pe care am amintit-o deja în altă parte[7], dar, bineînţeles, fără a atribui sofistului grec cea mai mică înţelegere a acestei interpretări metafizice[8].

---

7. *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XVI, ediţia a 3-a.

8. Dacă intenţia noastră era să ne consacrăm aici unui studiu mai complet asupra condiţiei spaţiale şi limitărilor sale, am fi arătat în ce mod se poate deduce, din consideraţiile expuse în acest capitol, o demonstraţie a absurdităţii teoriilor atomiste. Vom spune doar, fără a insista mai mult, că tot ce este corporal e în mod necesar divizibil, prin chiar faptul că este întins, adică supus condiţiei spaţiale (cf. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, pp. 239-240).

Capitolul XVII

Ontologia Rugului aprins

Mai putem preciza semnificaţia dedublării punctului prin polarizare, aşa cum am expus-o, situîndu-ne în punct de vedere "ontologic"; şi, pentru a face acest lucru mai uşor de înţeles, putem lua în considerare aplicaţia mai întîi din punct de vedere logic şi chiar gramatical. Într-adevăr, avem aici trei elemente, cele două puncte şi distanţa dintre ele, şi e uşor de înţeles că aceste trei elemente corespund foarte exact elementelor unei propoziţii: cele două puncte reprezintă cei doi termeni ai ei, iar distanţa, exprimînd relaţia ce există între ele, joacă rolul "copulei", adică al elementului ce leagă cei doi termeni între ei. Dacă luăm în considerare propoziţia sub forma sa cea mai obişnuită şi în acelaşi timp cea mai generală, aceea a propoziţiei predicative, în care "copula" este verbul "a fi"[1], vedem că ea exprimă o identitate, cel puţin sub un anumit raport, între subiect şi numele predicativ; şi aceasta corespunde faptului că cele două puncte nu sînt în realitate decît dedublarea unuia şi aceluiaşi punct, ce se situează, ca să spunem aşa, în faţa lui însuşi cum am explicat-o.

---

1. Toate celelalte forme de propoziţii pe care le iau în considerare unii logicieni pot fi întotdeauna aduse la forma predicativă, pentru că raportul exprimat prin aceasta are un caracter mai fundamental decît celelalte.

Pe de altă parte, se poate de asemenea lua în considerare raportul dintre cei doi termeni ca fiind un raport de cunoaştere: în acest caz, fiinţa, situîndu-se, ca să spunem aşa, în faţa ei însăşi pentru a se cunoaşte, se dedublează în subiect şi obiect; dar, şi aici, acestea două nu sînt decît una în realitate. Acest lucru poate fi extins la orice cunoaştere adevărată, ce implică esenţialmente o identificare a subiectului cu obiectul, ceea ce se poate exprima spunînd că, sub raportul şi în măsura în care există cunoaştere, fiinţa cunoscătoare este fiinţa cunoscută; se vede în consecinţă că acest punct de vedere se leagă în mod direct de cel precedent, deoarece se poate spune că obiectul cunoscut este un nume predicativ (adică o modalitate) al subiectului cunoscător.

Dacă luăm în considerare acum Fiinţa universală, reprezentată prin punctul principial în unitatea sa indivizibilă, şi faţă de care toate fiinţele, ca manifestate în Existenţă, nu sînt în fond decît "participaţii", putem spune că ea se polarizează în subiect şi nume predicativ fără ca unitatea să-i fie afectată; şi propoziţia în care ea este deopotrivă subiect şi nume predicativ ia această formă: "Fiinţa este Fiinţa". Acesta este chiar enunţul a ceea ce logicienii numesc "principiul identităţii"; însă, sub această formă, se vede că extensia sa reală depăşeşte domeniul logicii, şi că este, înainte de toate, un principiu ontologic, oricare ar fi aplicaţiile cc pot rezulta din el în diverse ordine. Se mai poate spune că aceasta este expresia raportului între Fiinţa ca subiect (Cine este) şi Fiinţa ca nume predicativ (Ce este), şi că, pe de altă parte, Fiinţa-subiect fiind Cunoscătorul şi Fiinţa-nume predicativ (sau obiect) Cunoscutul, acest raport este Cunoaşterea însăşi; dar, în acelaşi timp, acesta este raportul identităţii; Cunoaşterea absolută este aşadar identitatea însăşi, iar orice cunoaştere adevărată, fiind o participare la ea, implică de asemenea identitatea în măsura în care este efectivă. Să mai adăugăm că, raportul neavînd realitate decît prin cei doi termeni pe care îi pune în legătură, şi aceştia reducîndu-se de fapt la unul, cele trei elemente (Cunoscătorul, Cunoscutul şi Cunoaşterea) nu sînt în realitate decît unul[2]; acest

2. Vezi ceea ce am spus despre ternarul *Sachchidânanda* în *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XIV, ediţia a 3-a.

Capitolul XVII

Ontologia Rugului aprins

Mai putem preciza semnificaţia dedublării punctului prin polarizare, aşa cum am expus-o, situîndu-ne în punct de vedere "ontologic"; şi, pentru a face acest lucru mai uşor de înţeles, putem lua în considerare aplicaţia mai întîi din punct de vedere logic şi chiar gramatical. Într-adevăr, avem aici trei elemente, cele două puncte şi distanţa dintre ele, şi e uşor de înţeles că aceste trei elemente corespund foarte exact elementelor unei propoziţii: cele două puncte reprezintă cei doi termeni ai ei, iar distanţa, exprimînd relaţia ce există între ele, joacă rolul "copulei", adică al elementului ce leagă cei doi termeni între ei. Dacă luăm în considerare propoziţia sub forma sa cea mai obişnuită şi în acelaşi timp cea mai generală, aceea a propoziţiei predicative, în care "copula" este verbul "a fi"[1], vedem că ea exprimă o identitate, cel puţin sub un anumit raport, între subiect şi numele predicativ; şi aceasta corespunde faptului că cele două puncte nu sînt în realitate decît dedublarea unuia şi aceluiaşi punct, ce se situează, ca să spunem aşa, în faţa lui însuşi cum am explicat-o.

---

1. Toate celelalte forme de propoziţii pe care le iau în considerare unii logicieni pot fi întotdeauna aduse la forma predicativă, pentru că raportul exprimat prin aceasta are un caracter mai fundamental decît celelalte.

Pe de altă parte, se poate de asemenea lua în considerare raportul dintre cei doi termeni ca fiind un raport de cunoaştere: în acest caz, fiinţa, situîndu-se, ca să spunem aşa, în faţa ei însăşi pentru a se cunoaşte, se dedublează în subiect şi obiect; dar, şi aici, acestea două nu sînt decît una în realitate. Acest lucru poate fi extins la orice cunoaştere adevărată, ce implică esenţialmente o identificare a subiectului cu obiectul, ceea ce se poate exprima spunînd că, sub raportul şi în măsura în care există cunoaştere, fiinţa cunoscătoare este fiinţa cunoscută; se vede în consecinţă că acest punct de vedere se leagă în mod direct de cel precedent, deoarece se poate spune că obiectul cunoscut este un nume predicativ (adică o modalitate) al subiectului cunoscător.

Dacă luăm în considerare acum Fiinţa universală, reprezentată prin punctul principial în unitatea sa indivizibilă, şi faţă de care toate fiinţele, ca manifestate în Existenţă, nu sînt în fond decît "participaţii", putem spune că ea se polarizează în subiect şi nume predicativ fără ca unitatea să-i fie afectată; şi propoziţia în care ea este deopotrivă subiect şi nume predicativ ia această formă: "Fiinţa este Fiinţa". Acesta este chiar enunţul a ceea ce logicienii numesc "principiul identităţii"; însă, sub această formă, se vede că extensia sa reală depăşeşte domeniul logicii, şi că este, înainte de toate, un principiu ontologic, oricare ar fi aplicaţiile ce pot rezulta din el în diverse ordine. Se mai poate spune că aceasta este expresia raportului între Fiinţa ca subiect (Cine este) şi Fiinţa ca nume predicativ (Ce este), şi că, pe de altă parte, Fiinţa-subiect fiind Cunoscătorul şi Fiinţa-nume predicativ (sau obiect) Cunoscutul, acest raport este Cunoaşterea însăşi; dar, în acelaşi timp, acesta este raportul identităţii; Cunoaşterea absolută este aşadar identitatea însăşi, iar orice cunoaştere adevărată, fiind o participare la ea, implică de asemenea identitatea în măsura în care este efectivă. Să mai adăugăm că, raportul neavînd realitate decît prin cei doi termeni pe care îi pune în legătură, şi aceştia reducîndu-se de fapt la unul, cele trei elemente (Cunoscătorul, Cunoscutul şi Cunoaşterea) nu sînt în realitate decît unul[2]; acest

2. Vezi ceea ce am spus despre ternarul *Sachchidânanda* în *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XIV, ediţia a 3-a.

lucru se poate exprima spunînd că "Fiinţa Se cunoaşte pe Sine însăşi prin Sine însăşi".[3]

Ceea ce e remarcabil şi arată clar valoarea tradiţională a formulei pe care am explicat-o astfel, e faptul că ea se găseşte textual în Biblia ebraică, în relatarea manifestării lui Dumnezeu în faţa lui Moise în Rugul aprins[4]: Moise întrebîndu-L care este Numele Său, El răspunde: *Eheieh asher Eheieh*[5], ceea ce se traduce îndeobşte prin "Eu sunt Cel ce sunt" (sau "Cel ce este"), dar a cărei semnificaţie cea mai exactă este: "Fiinţa este Fiinţa"[6]. Există două moduri de a examina structura acestei formule, primul constînd în desfacerea ei în trei stadii succesive şi graduale, conform ordinii însăşi a celor trei cuvinte din care este formată: *Eheieh*, "Fiinţa"; *Eheieh asher*, "Fiinţa este"; *Eheieh asher Eheieh*, "Fiinţa este Fiinţa". Într-adevăr, Fiinţa fiind dată, ceea ce

---

3. În ezoterismul islamic, se găsesc de asemenea formule ca acestea: "*Allah* a creat lumea din El însuşi prin El însuşi în El însuşi", sau: "El a trimis mesajul Său din El însuşi Lui însuşi prin El însuşi". Aceste formule sînt de altfel echivalente, căci "mesajul divin" este "Cartea Lumii", arhetipul tuturor Cărţilor sacre, iar "literele transcendente" ce compun această Carte sînt toate creaturile, aşa cum am explicat mai sus. Prin urmare, rezultă de aici că "ştiinţa literelor" (*ilmul-hurûf*), înţeleasă în sensul său superior, este cunoaşterea tuturor lucrurilor în principiul însuşi, ca esenţe eterne; într-un sens pe care l-am putea numi de mijloc, aceasta este cosmogonia; în fine, în sensul inferior, aceasta este cunoaşterea virtuţilor numelor şi numerelor, atît cît exprimă ele natura fiecărei fiinţe, cunoaştere ce permite exercitarea prin mijlocirea lor, în virtutea acestei corespondenţe, a unei acţiuni de ordin "magic" asupra fiinţelor înseşi.

4. În anumite şcoli ale ezoterismului islamic, "Rugul aprins", suport al manifestării divine, este luat ca simbol al aparenţei individuale ce subzistă atunci cînd fiinţa a ajuns la "Identitatea Supremă", caz ce corespunde celui al lui *jîvanmukta* din tradiţia hindusă (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XXIII, ediţia a 3-a): e vorba despre inima ce răspîndeşte lumina *Shekinei*, prin prezenţa realizată în mod efectiv a "sinelui Suprem" în centrul individualităţii umane.

5. *Exodul*, III, 14.

6. *Eheieh* trebuie considerat aici, într-adevăr, nu ca un verb, ci ca un substantiv, aşa cum arată mai departe textul, în care Moise este sfătuit să spună poporului: "*Eheieh* m-a trimis la voi". Cît despre pronumele relativ *asher*, "care", atunci cînd joacă rolul de "copulă" cum e cazul aici, el are sensul verbului "a fi" căruia îi ţine locul în propoziţie.

se poate spune despre ea (şi ar trebui adăugat: ceea ce nu se poate spune), e mai întîi că Ea este, iar apoi că Ea este Fiinţa; aceste afirmaţii necesare constituie esenţialmente întreaga ontologie în sensul propriu al acestui cuvînt.[7] Al doilea mod de a examina aceeaşi formulă, constă în a pune mai întîi primul *Eheieh*, apoi al doilea ca reflex al primului într-o oglindă (imagine a contemplării Fiinţei de către ea însăşi); pe al treilea loc, "copula" *asher* se situează între aceşti doi termeni ca o legătură ce exprimă relaţia lor reciprocă. Aceasta corespunde exact la ceea ce am expus înainte: punctul, mai întîi unic, se dedublează apoi printr-o polarizare care este de asemenea o reflexie, iar relaţia de distanţă (relaţie esenţialmente reciprocă) se stabileşte între cele două puncte prin chiar faptul situării lor unul în faţa celuilalt.[8]

7. Cunoscutul "argument ontologic" al Sfîntului Anselm şi Descartes, care a dat naştere atîtor discuţii, şi care este, într-adevăr, foarte contestabil sub forma "dialectică" în care a fost prezentat, devine cu totul inutil, la fel ca orice alt raţionament, dacă, în loc să se vorbească de "existenţa lui Dumnezeu" (ceea ce implică de altfel o neînţelegere a semnificaţiei cuvîntului "existenţă"), se ia în considerare pur şi simplu această formulă: "Fiinţa este", care e evidenţa cea mai imediată, relevată de intuiţia intelectuală şi nu de raţiunea discursivă (vezi *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, pp. 114-115).

8. Trebuie să se remarce faptul că, *Eheieh*-ul ebraic fiind Fiinţa pură, sensul acestui nume divin se identifică perfect cu cel al lui *Ishwara* din doctrina hindusă, care conţine la fel în el însuşi ternarul *Sachchidânanda*.

Capitolul XVIII

Trecerea de la coordonatele rectilinii la coordonatele polare; continuitatea prin rotație

Trebuie să revenim acum la reprezentarea geometrică pe care am expus-o ultima dată, şi a cărei introducere, cum am remarcat, echivalează cu a înlocui prin coordonate polare coordonatele rectilinii şi rectangulare ale precedentei noastre reprezentări "microcosmice". Orice variație a razei spiralei pe care am luat-o în considerare corespunde unei variații echivalente pe axa ce traversează toate modalitățile, adică perpendiculară pe direcția conform căreia s-a efectuat desfăşurarea fiecărei modalități. În ce priveşte variațiile pe axa paralelă la această din urmă direcție, ele sînt înlocuite prin diferitele poziții pe care le ocupă raza învîrtindu-se în jurul polului (centrul planului sau originea coordonatelor), adică prin variațiile acestui unghi de rotație, măsurat începînd de la o anumită poziție luată ca origine. Această poziție inițială, care va fi normală la începutul spiralei (această curbă pornind din centru, tangentă la poziția razei care este perpendiculară pe aceea), va fi cea a razei care conține, cum am spus, modificările extreme (începutul şi sfîrşitul) ale tuturor modalităților.

Însă, în aceste modalități, nu doar începutul şi sfîrşitul sînt în corespondență, ci fiecare modificare intermediară sau element

al unei modalităţi îşi are în egală măsură corespondenţa sa în toate celelalte, modificările corespondente fiind întotdeauna reprezentate prin puncte situate pe o aceeaşi rază ieşită din pol. Dacă s-ar lua această rază, oricare ar fi ea, ca normala la originea spiralei, am avea totdeauna aceeaşi spirală, dar figura în întregul ei s-ar roti sub un anumit unghi. Pentru a reprezenta perfecta continuitate ce există între toate modalităţile, şi în corespondenţa tuturor elementelor lor, ar trebui să se presupună că figura ocupă simultan toate poziţiile posibile în jurul polului, toate aceste figuri similare interpenetrîndu-se, deoarece fiecare din ele, în ansamblul desfăşurării sale indefinite, cuprinde de asemenea toate punctele planului. Aceasta nu e, la drept vorbind, decît una şi aceeaşi figură într-o indefinitate de poziţii diferite, poziţii ce corespund indefinităţii valorilor pe care le poate lua unghiul de rotaţie, presupunînd că acest unghi variază într-un mod continuu pînă ce această rază, pornită din poziţia iniţială pe care am definit-o, ajunge, după o revoluţie completă, să se suprapună peste această poziţie primă.

În această supoziţie, am avea imaginea exactă a unei mişcări vibratorii propagîndu-se în mod indefinit, în unde concentrice, în jurul punctului său de plecare, într-un plan orizontal asemănător suprafeţei libere a unui lichid[1]; şi acesta ar fi de asemenea simbolul geometric cel mai exact ce se poate da integralităţii unei stări a fiinţei. Dacă am vrea să mergem mai departe în consideraţiile de ordin pur matematic, ce nu ne interesează aici decît în măsura în care furnizează reprezentări simbolice, s-ar putea chiar demonstra că realizarea acestei integralităţi ar corespunde integrării ecuaţiei diferenţiale care exprimă relaţia ce există între variaţiile concomitente ale razei şi unghiului său de rotaţie, ambele elemente variind unul în funcţie de celălalt, într-un mod continuu, adică în cantităţi infinitezimale. Constanta arbitrară ce figurează în integrală ar fi determinată prin poziţia razei luate ca origine, şi chiar această cantitate, care nu este fixa-

1. E vorba de ceea ce se numeşte, în fizică, suprafaţă liberă "teoretică", deoarece, în fapt, suprafaţa liberă a unui lichid nu este indefinit întinsă şi nu realizează niciodată în mod perfect planul orizontal.

tă decît de o poziție determinată a figurii, ar trebui să varieze într-un mod continuu de la 0 la 2 pentru toate pozițiile sale, astfel încît, dacă acestea se consideră că pot fi simultane (ceea ce revine la a suprima condiția temporală, care dă activității manifestării calificarea particulară ce constituie mișcarea), trebuie lăsată constanta indeterminată între aceste două valori extreme.

Totuși, trebuie remarcat că aceste reprezentări geometrice, oricare ar fi ele, sînt întotdeauna mai mult sau mai puțin imperfecte, precum este de altfel, în mod necesar, orice reprezentare și orice expresie formală. Într-adevăr, sîntem în mod firesc obligați să le situăm într-un spațiu particular, într-o întindere determinată, iar spațiul, chiar considerat în întreaga extensie de care este susceptibil, nu este nimic mai mult decît o condiție specială conținută într-una din treptele Existenței universale, condiție la care (unită sau combinată de altfel cu celelalte condiții ale aceluiași ordin) sînt supuse unele din domeniile multiple cuprinse în această treaptă a Existenței, fiecare dintre aceste domenii fiind, în "macrocosmos", analogul a ceea ce este în "microcosmos" modalitatea corespondentă a stării ființei situată în aceeași treaptă. Reprezentarea este în mod necesar imperfectă, prin chiar faptul că este închisă în limite mai restrînse decît ceea ce este reprezentat, și de altfel, dacă n-ar fi așa, ea ar fi inutilă[2]; dar, pe de altă parte, ea este cu atît mai puțin imperfectă cu cît – deși rămîne totdeauna cuprinsă în limitele conceptibilului actual, și chiar în acelea, mult mai strîmte, ale imaginabilului (ce provine în întregime din sensibil) – devine totuși mai puțin limitată, ceea ce, în definitiv, revine la a spune că ea face să intervină o putere mai înaltă a indefinitului.[3] Acest lucru se traduce în particular, în reprezentările spațiale, prin adăugarea unei dimensiuni, așa cum am arătat deja înainte; de altfel, această chestiune va mai fi lămurită în

2. Aceasta pentru că superiorul nu poate simboliza în nici un fel inferiorul, ci este, dimpotrivă, întotdeauna simbolizat prin acesta; evident, simbolul trebuie să fie, pentru a-și acoperi menirea de "suport", mai accesibil, așadar mai puțin complex sau mai puțin vast decît ceea ce exprimă sau reprezintă.

3. În cantitățile infinitezimale există ceva ce corespunde în mod exact, dar într-un sens invers, acestor puteri indefinit crescătoare, anume diferitele ordine descrescătoare ale acestor cantități infinitezimale. În ambele cazuri, o cantitate

continuarea expunerii noastre.

---

de un anumit ordin este indefinită, în sensul crescător sau în sensul descrescător, nu doar în raport cu cantităţile finite ordinare, ci şi în raport cu cele ce aparţin tuturor ordinelor de indefinitate precedente; aşadar, nu este eterogenitate radicală între cantităţile ordinare (considerate ca variabile) şi cantităţile indefinit crescătoare sau indefinit descrescătoare.

Capitolul XIX

Reprezentarea continuității diferitelor stări ale ființei

În noua noastră reprezentare, nu am luat în considerare pînă acum decît un plan orizontal, adică o singură stare a ființei, urmînd să figurăm şi continuitatea tuturor planurilor orizontale, ce reprezintă indefinita multiplicitate a tuturor stărilor. Geometric, această continuitate se va obține într-un mod analog: în loc să se presupună planul orizontal fix în întinderea cu trei dimensiuni, supoziție care face mişcarea tot atît de imposibilă materialmente ca şi trasarea unei curbe drepte, nu avem decît să presupunem că el se deplasează în mod imperceptibil, paralel cu el însuşi, rămânînd aşadar totdeauna perpendicular pe axa verticală şi intersectînd succesiv această axă în toate punctele ei consecutive, trecerea de la un punct la altul corespunzînd uneia dintre spirele pe care le-am luat în considerare. Mişcarea spiroidală va fi aici presupusă izocronă, în primul rînd pentru a simplifica reprezentarea, atît cît este posibil, apoi pentru a traduce echivalența multiplelor modalități ale ființei în fiecare din stările sale, atunci cînd le considerăm din punct de vedere universal.

Putem chiar, pentru mai multă simplitate, să luăm în considerare din nou şi în mod provizoriu fiecare din spire cum am

făcut-o deja în planul orizontal fix, deci ca o circumferință. Nici de această dată, circumferința nu se va închide, deoarece, cînd raza care o descrie va ajunge să se suprapună poziției sale inițiale, ea nu se va mai afla în același plan orizontal (presupus fix ca paralel direcției unuia din planurile de coordonate și marcînd o anumită situare definită pe axa perpendiculară la această direcție); distanța elementară ce va separa cele două extremități ale acestei circumferințe, sau mai degrabă ale curbei presupuse ca atare, nu va mai fi măsurată în acest caz pe o rază pornită din pol, ci pe o paralelă la axa verticală.[1] Aceste puncte extreme nu aparțin aceluiași plan orizontal, ci fac parte din două planuri orizontale suprapuse; ele sînt situate de o parte și de alta a planului orizontal luat în considerare pe parcursul deplasării sale intermediare între aceste două poziții (deplasare ce corespunde desfășurării stării reprezentate prin acest plan), deoarece el marchează continuitatea fiecărei stări a ființei cu cea care o precede și cu cea care o urmează imediat în ierarhizarea ființei totale. Dacă se iau în considerare razele ce conțin extremitățile modalităților tuturor stărilor, suprapunerea lor formează un plan vertical ale cărui drepte orizontale sînt ele, acest plan vertical fiind locul tuturor punctelor extreme despre care am vorbit și care ar putea fi numite puncte-limită pentru diferitele stări, cum erau înainte, dintr-un alt punct de vedere, pentru diversele modalități ale fiecărei stări. Curba pe care am considerat-o provizoriu ca o circumferință este în realitate o spiră, de înălțime infinitezimală (distanța dintre două planuri orizontale ce intersectează axa verticală în două puncte consecutive), ale unei elice trasate pe un cilindru de rotație a cărui axă nu este alta decît axa verticală din reprezentarea noastră. Corespondența între punctele spirelor succesive este marcată aici prin situarea lor pe generatoarea cilindrului, adică pe aceeași verticală; punctele corespondente, din multiplicitatea stărilor ființei, par să se confunde atunci cînd sunt considerate în totalitatea întinderii cu trei dimensiuni, în proiecția

---

1. În alți termeni, curba rămîne deschisă în sensul vertical și nu în cel orizontal ca înainte.

ortogonală pe un plan de bază al cilindrului, adică pe un plan orizontal determinat.

Pentru a completa reprezentarea noastră, ajunge acum să luăm în considerare simultan, pe de-o parte, această mişcare elicoidală, ce are loc pe un sistem cilindric vertical constituit dintr-o indefinitate de cilindri circulari concentrici (raza bazei nevariind de la unul la altul decît într-o măsură infinitezimală) şi, pe de altă parte, mişcarea spiroidală pe care am considerat-o înainte în fiecare plan orizontal presupus fix. Ca urmare a combinării acestor două mişcări, baza plană a sistemului vertical nu va fi alta decît spirala orizontală, echivalînd ansamblului unei indefinităţi de circumferinţe concentrice neînchise; dar, dincolo de asta, pentru a împinge mai departe analogia consideraţiilor relative la întinderile cu două şi respectiv trei dimensiuni, şi pentru a simboliza mai bine perfecta continuitate a tuturor stărilor fiinţei, va trebui să considerăm spirala nu doar într-o singură poziţie, ci în toate poziţiile pe care le poate ocupa în jurul centrului său. Vom avea astfel o indefinitate de sisteme verticale la fel ca precedentul, avînd aceeaşi axă şi întrepătrunzîndu-se toate cînd le privim ca fiind coexistente, căci fiecare din ele cuprinde în egală măsură totalitatea punctelor unei aceleaşi întinderi cu trei dimensiuni, în care sînt situate toate; e vorba aici de acelaşi sistem considerat simultan în toate poziţiile, într-o multitudine indefinită, pe care le poate ocupa efectuînd o rotaţie completă în jurul axei verticale.

Vom vedea totuşi că, în realitate, analogia stabilită astfel nu este cu totul suficientă; dar, înainte de a merge mai departe, vom remarca faptul că tot ceea ce am spus ar putea fi aplicat atît reprezentării "macrocosmice", cît şi celei "microcosmice". În cazul primei reprezentări, spirele succesive ale spiralei indefinite trasate într-un plan orizontal, în loc să reprezinte diversele modalităţi ale unei stări a fiinţei, ar reprezenta domeniile multiple ale unei trepte a Existenţei universale, pe cînd corespondenta verticală ar fi cea a fiecărei trepte a Existenţei, în fiecare din posibilităţile determinate pe care le cuprinde, cu toate celelalte trepte. Pentru a nu mai reveni asupra acestui punct, să adăugăm că această concordanţă între cele două reprezentări, "macrocos-

mică" şi "microcosmică", va fi valabilă în egală măsură pentru tot ce va urma.

Capitolul XX

Vortexul sferic universal

Dacă revenim la sistemul vertical complex pe care l-am luat în considerare ultima dată, vedem că, în jurul punctului luat drept centru al întinderii cu trei dimensiuni pe care o ocupă acest sistem, această întindere nu este "izotropă" sau, în alți termeni – ca urmare a determinării unei direcții particulare şi într-un fel "privilegiate", care este cea a axei sistemului – figura nu este omogenă în toate direcțiile pornind din acest punct. Dimpotrivă, în planul orizontal, cînd am luat în considerare simultan toate pozițiile spiralei în jurul centrului, acest plan era considerat într-un mod omogen şi sub un aspect "izotrop" în raport cu acest centru. Pentru ca să fie la fel în întinderea cu trei dimensiuni, trebuie remarcat că orice dreaptă ce trece prin centru ar putea fi luată ca axă a unui sistem precum cel despre care am vorbit, astfel încît orice direcție poate juca rolul verticalei; la fel, orice plan ce trece prin centru fiind perpendicular pe una din aceste drepte, rezultă că, în mod corelativ, orice direcție a planurilor va putea juca rolul direcției orizontale şi chiar pe cel al direcției paralele la oricare din cele trei planuri de coordonate. Într-adevăr, orice plan ce trece prin centru poate deveni unul din aceste trei planuri într-o indefinitate de sisteme de coordonate trirectangulare, căci fiecare conține o indefinitate de cupluri de drepte ortogonale ce se intersectează în centru (toate aceste drepte fiind razele ieşite din pol în figurarea spiralei), oricare din aceste cupluri putînd

forma două din cele trei axe ale unuia din aceste sisteme. La fel cum fiecare punct al întinderii este centru în potenţă, cum am spus mai sus, orice dreaptă a aceleiaşi întinderi este axă în potenţă şi, chiar dacă centrul va fi determinat, fiecare dreaptă ce trece prin acest punct va fi, în potenţă, una din cele trei axe. Cînd se va alege axa centrală sau principală a unui sistem, vor mai rămîne încă de fixat celelalte două axe în planul perpendicular pe primul şi trecînd deopotrivă prin centru; însă trebuie ca, precum centrul însuşi, cele trei axe să fie de asemenea determinate pentru ca crucea să fie efectiv trasată, deci pentru ca întreaga întindere să fie realmente dimensionată conform celor trei dimensiuni ale sale.

Toate sistemele de felul reprezentării noastre verticale pot fi considerate coexistente, avînd respectiv ca axe centrale toate dreptele ce trec prin centru, căci ele sînt într-adevăr coexistente în stare potenţială şi, de altfel, acest lucru nu împiedică deloc să se aleagă apoi trei axe de coordonate determinate, la care se va raporta întreaga întindere. Şi aici, toate sistemele despre care am vorbit nu sînt în realitate decît poziţiile diferite ale aceluiaşi sistem, cînd axa lui ia toate poziţiile posibile în jurul centrului, ele întrepătrunzîndu-se din aceeaşi cauză ca mai înainte, deci pentru că fiecare cuprinde toate punctele întinderii. Se poate spune că punctul principial despre care am vorbit, independent de orice determinaţie şi reprezentînd fiinţa în sine, e cel care efectuează sau realizează această întindere – în întregime potenţială pînă atunci şi concepută ca o pură posibilitate de dezvoltare – ocupînd volumul total, indefinit la puterea a treia, prin completa expansiune a virtualităţilor sale în toate direcţiile. De altfel, tocmai în plenitudinea expansiunii se obţine omogenitatea perfectă, după cum, în mod invers, extrema distincţie nu este realizabilă decît în universalitatea extremă[1]; în punctul central al fiinţei se stabileşte, cum am spus mai sus, un echilibru perfect între termenii opuşi ai tuturor contrastelor şi antinomiilor cărora le dau loc punctele de vedere exterioare şi particulare.

---

1. Facem din nou aluzie aici la unirea celor două puncte de vedere ale "unităţii în pluralitate şi pluralităţii în unitate", despre care a fost deja vorba înainte, în conformitate cu învăţăturile ezoterismului islamic.

Cum, cu noua considerare a tuturor sistemelor coexistente, toate direcţiile întinderii joacă acelaşi rol, desfăşurarea ce se efectuează pornind din centru poate fi privită ca sferică sau, şi mai bine, sferoidală: volumul total este, aşa cum am arătat deja, un sferoid ce se întinde indefinit în toate sensurile şi a cărui suprafaţă nu se închide, cum nu se închid curbele pe care le-am descris înainte; de altfel, spirala plană, considerată simultan în toate poziţiile sale, nu este altceva decît o secţiune a acestei suprafeţe printr-un plan ce trece prin centru. Am spus că realizarea integralităţii unui plan s-ar traduce prin calculul unei integrale simple; aici, cum este vorba de un volum şi nu de o suprafaţă, realizarea totalităţii întinderii s-ar traduce prin calculul unei integrale duble[2]; cele două constante arbitrare care s-ar introduce în calcul ar putea fi determinate prin alegerea a două axe de coordonate, a treia axă fiind stabilită prin chiar acest fapt, deoarece trebuie să fie perpendiculară pe planul celorlalte două şi să treacă prin centru. Trebuie să mai remarcăm că desfăşurarea acestui sferoid nu este, în definitiv, decît propagarea indefinită a unei mişcări vibratorii (sau ondulatorii, aceşti doi termeni fiind în fond sinonimi), nu doar într-un plan orizontal, ci în toată întinderea cu trei dimensiuni, în care punctul de debut al acestei mişcări poate fi în mod actual privit ca fiind centrul. Dacă se consideră această întindere ca un simbol geometric, adică spaţial, al Posibilităţii totale (simbol necesarmente imperfect, deoarece e limitat prin însăşi natura sa), reprezentarea la care am ajuns astfel va fi figurarea, în măsura în care e posibilă, a vortexului sferic universal conform căruia se desfăşoară realizarea tuturor lucrurilor, şi pe care tradiţia metafizică a Extremului-Orient îl numeşte *Dao* sau "Calea".

2. Un punct ce trebuie reţinut, deşi nu vom putea insista aici asupra lui, e că o integrală nu se poate calcula luîndu-i elementele unul cîte unul şi în mod succesiv, deoarece, în acest fel, calculul nu s-ar sfîrşi niciodată; integrarea nu se poate efectua decît printr-o operaţie sintetică unică, procesul analitic al formării sumelor aritmetice neputînd fi aplicabil la nesfîrşit.

Capitolul XXI

Determinarea elementelor reprezentării ființei

Prin ceea ce am expus deja pînă acum, am împins pînă la limitele sale extreme conceptibile, sau mai degrabă imaginabile (deoarece e vorba întotdeauna de o reprezentare de ordin sensibil), universalizarea simbolismului nostru geometric, introducînd în el în mod gradat, în mai multe faze succesive – sau, pentru a vorbi mai exact, considerate în mod succesiv în cursul studiului nostru – o indeterminare din ce în ce mai mare, corespunzînd la ceea ce am numit puteri din ce în ce mai mari ale indefinitului, dar fără a ieşi totuşi din întinderea cu trei dimensiuni. După ce am ajuns în acest punct, va trebui să refacem într-un fel acest drum în sens invers, pentru a reda figurii determinarea tuturor elementelor sale, determinare în lipsa căreia, deşi există în întregime în stare virtuală, ea nu poate fi trasată în mod efectiv; însă această determinare, care, în punctul nostru de plecare, era considerată, ca să spunem aşa, doar în mod ipotetic, ca o pură posibilitate, va deveni acum reală, deoarece vom putea indica semnificaţia precisă a fiecăruia din elementele constitutive ale simbolismului crucial prin care este caracterizată.

Mai întîi, vom lua în considerare nu universalitatea fiinţelor, ci o singură fiinţă în totalitatea sa; vom presupune că

axa verticală a fost determinată, apoi că a fost determinat şi planul ce trece prin această axă şi conţine punctele extreme ale modalităţilor fiecărei stări; vom reveni astfel la sistemul vertical ce are ca bază plană spirala orizontală considerată într-o singură poziţie, sistem pe care l-am descris deja mai înainte. Aici, direcţiile celor trei axe de coordonate sînt determinate, însă numai axa verticală este efectiv determinată ca poziţie; una din cele două axe orizontale va fi situată în planul vertical de care am vorbit, iar cealaltă va fi firește perpendiculară pe ea; dar planul orizontal ce va conţine aceste două drepte rectangulare rămîne încă nedeterminat. Dacă determinăm acest plan, vom determina prin chiar acest fapt centrul întinderii, adică originea sistemului de coordonate la care este raportată această întindere, deoarece acest punct este intersecţia planului orizontal de coordonate cu axa verticală; toate elementelc figurii ar fi atunci determinate în mod efectiv, ceea ce ar permite trasarea crucii cu trei dimensiuni, ce măsoară întinderea în totalitatea sa.

E necesar să reamintim că a trebuit să luăm mai întîi în considerare, pentru a constitui sistemul reprezentativ al fiinţei totale, o spirală orizontală, iar apoi o elice cilindrică verticală. Dacă luăm în considerare în mod izolat o spiră oarecare a unei astfel de elici, vom putea s-o privim, neglijînd diferenţa elementară de nivel între extremităţile sale, ca pe o circumferinţă trasată într-un plan orizontal; la fel, fiecare spiră a celeilalte curbe, spirala orizontală, va putea fi luată ca o circumferinţă, dacă se neglijează variaţia elementară a razei între extremităţile sale. Prin urmare, orice circumferinţă trasată într-un plan orizontal şi avînd drept centru însuşi centrul acestui plan, adică intersecţia sa cu axa verticală, va putea fi considerată în mod invers, şi cu aceleaşi aproximaţii, ca o spiră aparţinînd atît unei elicii verticale cît şi unei spirale orizontale[1]; rezultă de aici următorul fapt: curba pe care o reprezentăm ca o circumferinţă, nu este în realitate, riguros vorbind, nici închisă nici plană.

1. Această circumferinţă e acelaşi lucru cu aceea care limitează exterior figura cunoscută sub numele de *yin-yang* în simbolismul extrem-oriental, figură la care am făcut deja aluzie şi de care va fi vorba în mod special puţin mai încolo.

O asemenea circumferință va reprezenta o modalitate oarecare a unei stări oarecare a ființei, considerată conform direcției axei verticale, care se va proiecta ea însăși în mod orizontal într-un punct, centru al circumferinței. Pe de altă parte, dacă aceasta ar fi considerată conform direcției uneia sau alteia din cele două axe orizontale, ea s-ar proiecta ca un segment, simetric în raport cu axa verticală, al unei drepte orizontale ce formează cu aceasta din urmă o cruce cu două dimensiuni, această dreaptă orizontală fiind, pe planul vertical de proiecție, urma planului în care este situată circumferința luată în considerare.

În ceea ce privește semnificația circumferinței și a punctului central, acesta fiind urma axei verticale pe un plan orizontal, vom remarca faptul că, după un simbolism cu totul general, centrul și circumferința reprezintă punctul de pornire și rezultatul unui mod oarecare de manifestare[2]; ele corespund așadar la ceea ce sînt, în Universal, "esența" și respectiv "substanța" (*Purusha* și *Prakriti* în doctrina hindusă), sau Ființei în sine și posibilității sale, și figurează, pentru orice mod de manifestare, expresia mai mult sau mai puțin particularizată a acestor două principii considerate ca fiind complementare, activ și pasiv unul în raport cu celălalt. Aceasta ajunge pentru a justifica cele spuse înainte despre relația ce există între diversele aspecte ale simbolismului crucii, deoarece putem deduce de aici că, în reprezentarea noastră geometrică, planul orizontal (care se presupune fix ca plan de coordonate și care, de altfel, poate lua orice poziție, nefiind determinat decît în direcție) va juca un rol pasiv în raport cu axa verticală, ceea ce revine la a spune că starea ființei corespondentă se va realiza în desfășurarea ei integrală sub influența activă a principiului ce este reprezentat prin axă[3]; acest lucru va putea fi mai bine înțeles în continuare, dar e important să-l indicăm de pe-acum.

---

2. Am văzut că, în simbolismul numerelor, această figură corespunde denarului, considerat ca desfășurarea completă a unității.

3. Dacă luăm în considerare crucea cu două dimensiuni obținută prin proiecția pe un plan vertical, cruce formată desigur dintr-o linie verticală și una orizontală, vedem că, în aceste condiții, crucea simbolizează într-adevăr unirea celor două principii, activ și pasiv.

Capitolul XXII

Simbolismul extrem-oriental al *yin-yang*-ului; echivalența metafizică a nașterii și morții

Pentru a reveni la determinarea figurii noastre, nu trebuie, în definitiv, să luăm în considerare decît două lucruri: pe de-o parte, axa verticală, și pe de altă parte, planul orizontal de coordonate. Știm că un plan orizontal reprezintă o stare a ființei, în care fiecare modalitate corespunde unei spire plane pe care am identificat-o cu o circumferință; pe de altă parte, extremitățile acestei spire, în realitate, nu sînt conținute în planul curbei, ci în două planuri imediat învecinate, deoarece chiar această curbă, considerată în sistemul cilindric vertical, este «o spiră, o funcțiune a elicei, dar al cărei pas este infinitezimal. De aceea, dat fiind că trăim, acționăm și gîndim în prezent în planul contingențelor, putem și trebuie chiar să considerăm grafica evoluției individuale[1] ca o suprafață (plană). De fapt, ea posedă toate atributele

1. Fie pentru o modalitate particulară, fie chiar pentru individualitatea integrală dacă se consideră în mod izolat în ființă; cînd nu se ia în considerare decît o singură stare, reprezentarea trebuie să fie plană. Vom reaminti încă o dată, pentru a evita orice neînțelegere, că termenul "evoluție" nu poate semnifica pentru noi nimic mai mult decît desfășurarea unui anumit ansamblu de posibilități.

şi calităţile ei, şi nu diferă de suprafaţă decît considerată din perspectiva Absolutului.[2] Astfel, în planul nostru (sau treaptă a existenţei), "circulus-ul vital" este un adevăr imediat, iar cercul este într-adevăr reprezentarea ciclului individual uman».[3]

Yin-yang-ul care, în simbolismul tradiţional al Extremului-Orient, figurează "cercul destinului individual", este într-adevăr un cerc, pentru motivele precedente. "Acesta e un cerc reprezentativ al unei evoluţii individuale sau specifice[4], şi el nu participă decît prin două dimensiuni la cilindrul ciclic universal. Neavînd grosime, el e lipsit de opacitate, fiind reprezentat ca diafan şi transparent, astfel încît graficele evoluţiilor, anterioare şi posterioare momentului său[5], se văd şi se imprimă privind prin el".[6] Dar, bineînţeles, «nu trebuie niciodată pierdut din vedere că, dacă luat separat *yin-yang*-ul poate fi considerat drept un cerc, el este,

---

2. Adică luînd în considerare fiinţa în totalitatea sa.

3. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 128.

4. Specia, într-adevăr, nu este un principiu transcendent în raport cu indivizii ce o compun; ea ţine, la rîndul ei, de ordinul existenţelor individuale şi nu îl depăşeşte; ea se situează deci la acelaşi nivel în Existenţa universală, şi se poate spune că participarea la specie se efectuează conform sensului orizontal; vom consacra poate într-o zi un studiu special acestei chestiuni a condiţiilor speciei.

5. Aceste evoluţii sînt desfăşurarea altor stări, astfel repartizate în raport cu starea umană; reamintim că, metafizic vorbind, nu e vorba niciodată de "anterioritate" şi "posterioritate" decît în sensul unei înlănţuiri cauzale şi pur logice, care nu poate exclude simultaneitatea tuturor lucrurilor în "eternul prezent".

6. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 129. – Figura este împărţită în două părţi, una întunecată şi cealaltă luminoasă, corespunzătoare respectiv acestor evoluţii anterioare şi posterioare, stările de care e vorba putînd fi considerate simbolic, prin comparaţie cu starea umană, unele ca întunecate, celelalte ca luminoase; în acelaşi timp, partea întunecată aparţine *yin*-ului, iar cea luminoasă *yang*-ului, în conformitate cu semnificaţia originară a acestor doi termeni. Pe de altă parte, *yang*-ul şi *yin*-ul fiind de asemenea cele două principii masculin şi feminin, se obţine astfel – dintr-un alt punct de vedere, şi aşa cum am indicat mai sus – reprezentarea "Androginului" primordial, ale cărui jumătăţi sunt diferenţiate deja, fără a fi încă separate. În sfîrşit, ca reprezentativă a revoluţiilor ciclice, ale căror faze sînt legate de predominanţa alternativă a *yang*-ului şi a *yin*-ului, aceeaşi figură mai este în raport cu simbolul *swasticii*, la fel cu acela al dublei spirale la care am făcut aluzie înainte; dar acest fapt ne-ar antrena în consideraţii străine subiectului nostru.

în succesiunea modificărilor individuale[7], un element al elicei: orice modificare individuală este esenţialmente un vortex cu trei dimensiuni[8]; nu există decît o singură "stază" umană şi nu se trece niciodată pe calea deja parcursă».[9]

Cele două extremităţi ale spirei elicei cu pas infinitezimal sînt, cum am spus, două puncte imediat învecinate pe o generatoare a cilindrului, o paralelă la axa verticală (situată, de altfel, într-unul din planurile de coordonate). Aceste două puncte nu aparţin realmente individualităţii sau, într-un mod mai general, stării fiinţei reprezentată prin planul orizontal luat în considerare. «Intrarea în *yin-yang* şi ieşirea din el nu sînt la dispoziţia individului, căci acestea sunt două puncte ce aparţin, deşi *yin-yang*-ului, spirei înscrise pe suprafaţa laterală (verticală) a cilindrului, fiind supuse atracţiei "Voinţei Cerului". Şi în realitate, într-adevăr, omul nu este liber nici faţă de naşterea şi nici faţă de moartea sa. Faţă de naştere, el nu este liber nici s-o accepte, nici s-o refuze şi nici să-i determine momentul. Faţă de moarte, el nu este liber să i se sustragă; şi el nu trebuie să fie, în orice justiţie analogică, liber faţă de momentul morţii sale... În orice caz, el nu este liber faţă de nici una din condiţiile acestor două acte: naşterea îl aruncă inevitabil în circuitul unei existenţe pe care n-a cerut-o şi n-a ales-o el; moartea îl retrage din acest circuit şi îl aruncă inevitabil în altul, prescris şi prevăzut de "Voinţa Cerului", fără ca el să poată schimba ceva.[10] Astfel, omul pămîntesc este sclav atît în

---

7. Considerate ca fiind corespondente între ele (în succesiune logică) în diferitele stări de fiinţă, care trebuie considerate de altfel în simultaneitate, pentru ca diferitele spire ale elicei să poată fi comparate între ele.

8. A fost vorba mai înainte de un element al vortexului sferic universal; există întotdeauna analogie şi într-un fel "proporţionalitate" (fără să fie totuşi măsură comună) între întreg şi fiecare din elementele sale, chiar infinitezimale.

9. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 131-132 (nota). – Acest fapt exclude, cel puţin în mod formal, posibilitatea "reîncarnării". În această privinţă, se poate remarca de asemenea că, din punctul de vedere al reprezentării geometrice, o dreaptă nu poate intersecta un plan decît într-un singur punct; la fel stau lucrurile, în particular, cu axa verticală în raport cu oricare plan orizontal.

10. E aşa pentru că individul ca atare nu este decît o fiinţă contingentă, neavînd în el însuşi raţiunea sa suficientă; de aceea, parcursul existenţei sale, dacă se ia

privința nașterii cît și a morții sale, adică în raport cu două acte principale ale vieții lui individuale, singurele care rezumă în fond evoluția sa specială față de Infinit».[11]

Trebuie înțeles bine că "fenomenele morții și nașterii, considerate în ele însele și în afara ciclurilor, sînt perfect egale"[12]; se poate chiar spune că nu este în realitate decît unul și același fenomen considerat sub două fețe opuse, din punctul de vedere al unuia și al altuia din cele două cicluri consecutive între care intervine. Acest lucru se observă imediat în reprezentarea noastră geometrică, căci sfîrșitul unui ciclu oarecare coincide necesarmente cu începutul altuia; noi nu folosim cuvintele "naștere" și "moarte", luîndu-le în accepțiunea lor cu totul generală, decît pentru a desemna trecerile dintre cicluri, oricare ar fi de altfel extensia acestora, atît cînd e vorba de lumi cît și de indivizi. Aceste două fenomene «se însoțesc și se completează reciproc: nașterea umană este consecința imediată a unei morți (într-o altă stare); moartea umană este cauza imediată a unei nașteri (de asemenea într-o altă stare). Nici una din aceste circumstanțe nu se produce niciodată fără cealaltă. Și, timpul neexistînd aici, putem afirma că, între valoarea intrinsecă a fenomenului nașterii și cea a fenomenului morții, există o identitate metafizică. Cît privește valoarea lor relativă, din cauza instantaneității consecințelor, moartea la extremitatea unui ciclu oarecare este superioară nașterii în același ciclu, indiferent de puterea de atracție a "Voinței Cerului" asupra acestui ciclu, adică, matematic vorbind, indiferent de pasul elicei evolutive»[13].

în considerare fără a se ține seama de variația conformă sensului vertical, apare ca un "ciclu al necesității".

11. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 132-133. – «Dar, între nașterea și moartea sa, individul este liber, în înfăptuirea și în sensul tuturor actelor sale pămînteşti; în "cercul vital" al speciei și al individului, atracția "Voinței Cerului" nu se face simțită».

12. *Ibid.*, pp. 138-139 (nota).

13. *Ibid.*, p. 137. – Despre această problemă a echivalenței metafizice a nașterii și morții, vezi și *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. VIII și XVII, ediția a 3-a.

Capitolul XXIII

Semnificaţia axei verticale; influenţa Voinţei Cerului

Din ceea ce precede, rezultă că pasul elicei (element prin care extemităţile unui ciclu individual, oricare ar fi el, scapă domeniului propriu individual) este măsura "forţei atractive a Divinităţii".[1] Influenţa "Voinţei Cerului" în dezvoltarea fiinţei se măsoară aşadar paralel cu axa verticală; aceasta implică evident considerarea simultană a unei pluralităţi de stări, constituind tot atîtea cicluri integrale de existenţă (spirale orizontale), această influenţă transcendentă nefăcîndu-se simţită în interiorul unei aceleaşi stări luate izolat.

Axa verticală reprezintă, în acest caz, locul metafizic al manifestării "Voinţei Cerului", şi ea traversează fiecare plan orizontal prin centrul său, adică prin punctul unde se realizează echilibrul în care rezidă tocmai această manifestare sau, în alţi termeni, armonizarea completă a tuturor elementelor constitutive ale stării corespondente a fiinţei. Acest lucru trebuie înţeles, cum am văzut mai sus, prin "Invariabilul Mijloc" (*Zhong yong*), în care se reflectă, în fiecare stare a fiinţei (prin echilibrul ce este ca

1. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 95.

o imagine a Unității principiale în manifestat), "Activitatea cerului", care, în ea însăși, e non-acționantă și non-manifestată, deși trebuie concepută ca fiind capabilă de acțiune și manifestare – fără ca de altfel acest lucru s-o poată afecta sau modifica în vreun fel – și chiar fiind capabilă, cu adevărat, de orice acțiune și de orice manifestare, tocmai pentru că este dincolo de toate acțiunile și manifestările particulare. Prin urmare, putem spune că, în reprezentarea unei ființe, axa verticală este simbolul "Căii personale"[2], care conduce la Perfecțiune și este o specificare a "Căii universale", reprezentată înainte printr-o figură sferoidală indefinită și neînchisă; cu același simbolism geometric, această specificare se obține, după tot ce am spus, prin determinarea unei direcții particulare în întindere, direcție care este cea a acestei axe verticale.[3]

Am vorbit aici de Perfecțiune, și e necesară, în această privință, o scurtă explicație: cînd acest termen este astfel folosit, el trebuie înțeles în sensul său absolut și total. Numai că, pentru a o putea gîndi, în condiția noastră actuală (ca ființe aparținînd stării individuale umane), această concepție inteligibilă trebuie redată în mod distinctiv; și, această conceptibilitate este "perfecțiunea activă" (*Qian*), posibilitate a voinței în Perfecțiune și, firește, în atotputernicie, care e identică cu ceea ce este desemnat ca "Activitate a Cerului". Dar, pentru a putea vorbi despre ea, trebuie în plus să facem sesizabilă această concepție (deoarece limbajul, ca orice expresie exterioară, este necesarmente de ordin sensibil); avem în acest caz "perfecțiunea pasivă" (*Kun*), posibilitate a acțiunii ca pricină și scop. *Qian* este voința capabilă de a se manifesta, iar *Kun* este obiectul acestei manifestări; însă, de altfel, din moment ce se spune "perfecțiune activă" sau "perfecțiune pasivă", nu mai e vorba de Perfecțiune în sens absolut, deoarece există deja aici o distincție și o determinație, deci o li-

---

2. Reamintim că "personalitatea" este pentru noi principiul transcendent și permanent al ființei, în vreme ce "individualitatea" nu este decît o manifestare tranzitorie și contingentă a primei.

3. Cu aceasta încheiem de precizat ceea ce am indicat deja cu privire la raporturile dintre "Cale" (*Dao*) și "Rectitudine" (*De*).

mitare. Se mai poate spune că, dacă se doreşte, *Qian* este facultatea acţionantă (ar fi mai exact "influentă"), ce corespunde "Cerului" (*Tian*), în timp ce *Kun* este facultatea plastică, ce corespunde "Pământului" (*Di*); găsim aici, în Perfecţiune, analogul, încă mai universal, a ceea ce am desemnat, în Fiinţă, drept "esenţa" şi "substanţa".[4] În orice caz, oricare ar fi principiul prin care se determină, trebuie ştiut că *Qian* şi *Kun* nu există în mod metafizic decît din punctul nostru de vedere de fiinţe manifestate, la fel cum Fiinţa în sine nu se polarizează şi determină în "esenţă" şi "substanţă", ci doar în raport cu noi şi în măsura în care o considerăm pornind de la manifestarea universală, căreia îi este principiu şi de care aparţinem.

Dacă revenim la reprezentarea noastră geometrică, vedem că axa verticală este determinată ca expresie a "Voinţei Cerului" în desfăşurarea fiinţei, ceea ce determină în acelaşi timp direcţia planurilor orizontale – ce reprezintă diferitele stări – şi corespondenţa orizontală şi verticală a acestora, stabilindu-le ierarhizarea. Ca urmare a acestei corespondenţe, punctele-limită ale acestor stări sînt determinate ca extremităţi ale modalităţilor particulare; planul vertical ce le conţine este unul din planurile de coordonate, la fel ca acela ce-i este perpendicular conform axei; aceste două planuri verticale trasează în fiecare plan orizontal o cruce cu două dimensiuni, al cărei centru este în "Invariabilul Mijloc". Nu mai rămîne aşadar decît un singur element nedeterminat: poziţia planului orizontal particular care va fi al treilea plan de coordonate; acestui plan îi corespunde, în fiinţa totală, o anumită stare, iar determinarea lui va permite trasarea crucii simbolice cu trei dimensiuni, adică realizarea totalizării fiinţei.

Un punct pe care e important să-l mai notăm, înainte de a merge mai departe, este următorul: distanţa verticală ce separă extremităţile unui ciclu evolutiv oarecare este constantă, ceea ce, se pare, ar fi echivalent cu a spune că, oricare ar fi ciclul luat în

---

4. Vezi şi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. IV. – În *kua*-urile lui Fu Xi, *Qian* este reprezentată prin trei linii întregi, iar *Kun* prin trei linii întrerupte; or, s-a văzut că linia întreagă este simbolul *yang*-ului sau principiul activ, în timp ce linia întreruptă este simbolul *yin*-ului sau principiul pasiv.

considerare, "forţa atractivă a Divinităţii" acţionează întotdeauna cu aceeaşi intensitate; şi este efectiv aşa în privinţa Infinitului: e ceea ce exprimă legea armoniei universale, care impune proporţionalitatea matematică într-un fel a tuturor variaţiilor. E adevărat, totuşi, că ar putea să nu fie la fel, în aparenţă, dacă ne-am situa într-un punct de vedere specializat şi am avea în vedere doar parcursul unui anumit ciclu determinat, pe care am vrea să îl comparăm cu celelalte sub raportul de care e vorba; ar trebui în acest caz să se poată evalua – în cazul precis în care s-ar fi plasat (admiţînd că există efectiv loc să fie plasat, ceea ce, în orice caz, e în afara punctului de vedere al metafizicii pure) – valoarea pasului elicei; însă "noi nu cunoaştem valoarea esenţială a acestui element geometric, deoarece nu avem actualmente cunoştinţă de stările ciclice prin care am trecut şi nu putem în consecinţă măsura înălţimea metafizică ce ne separă acum de cea din care vom ieşi".[5] Nu avem, aşadar, nici un mijloc direct de a aprecia măsura acţiunii "Voinţei Cerului"; "n-am cunoaşte-o decît prin analogie (în virtutea legii armoniei), dacă, în starea noastră actuală, avînd cunoştinţă de starea precedentă, am putea cunoaşte cantitatea metafizică dobîndită[6] şi, prin urmare, să măsurăm forţa ascensională. Asta nu înseamnă că acest lucru ar fi imposibil, căci e uşor comprehensibil; el nu intră însă în capacităţile prezentei umanităţi".[7]

Cum noi stabilim, de cîte ori se iveşte ocazia, concordanţa

---

5. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 137-138 (nota).

6. Se-nţelege că termenul "cantitate", ce justifică aici folosirea simbolismului matematic, nu trebuie luat decît într-un sens pur analogic; de altfel, lucrurile stau la fel în cazul cuvîntului "forţă" şi al tuturor celor ce evocă imagini împrumutate din lumea sensibilă.

7. *Ibid.*, p. 96. – În acest din urmă citat, am introdus cîteva modificări, însă fără a-i altera sensul, pentru a aplica fiecărei fiinţe ceea ce s-a spus despre Univers în ansamblul său. "Omul nu are nici o putere asupra propriei sale vieţi, pentru că legea ce regizează viaţa şi moartea, mutaţiile sale în ceea ce-l priveşte, îi scapă; ce poate să ştie el în acest caz despre legea ce regizează marile mutaţii cosmice, evoluţia universală?" (*Zhuang zi*, cap. XXV). În tradiţia hindusă, *Purânele* spun că nu există măsură a *Kalpelor* anterioare şi posterioare, adică a ciclurilor ce se raportează la celelalte trepte ale Existenţei universale

ce există între toate tradițiile, să mai remarcăm în trecere, doar cu titlu de indicație, că s-ar putea da, după ceea ce am expus despre semnificația axei verticale, o interpretare metafizică binecunoscutei formulări din Evanghelie conform căreia Cuvîntul (sau "Voința Cerului" în acțiune) este (în raport cu noi) "Calea, Adevărul și Viața".[8] Dacă reluăm pe moment reprezentarea noastră "microcosmică" de la început și luăm în considerare cele trei axe de coordonate ale sale, "Calea" (specificată față de ființa considerată) va fi reprezentată, ca aici, prin axa verticală; din cele două axe orizontale, una va reprezenta în acest caz "Adevărul", iar cealaltă "Viața". În timp ce "Calea" se raportează la "Omul Universal", cu care se identifică "Sinele", "Adevărul" se raportează aici la omul intelectual, iar "Viața" la omul corporal (deși acesta din urmă ar fi de asemenea susceptibil de o anumită transpoziție)[9]; din ultimii doi, ce aparțin deopotrivă domeniului unei aceleași stări particulare, adică aceleiași trepte a existenței universale, primul trebuie asimilat aici individualității integrale, căruia al doilea nu-i este decît o modalitate. Așadar, "Viața" va fi reprezentată prin axa paralelă la direcția conform căreia se desfășoară fiecare modalitate, iar "Adevărul" prin axa ce reunește toate modalitățile ce traversează perpendicular aceeași direcție (axă care, deși orizontală și ea, va putea fi privită ca relativ verticală în raport cu cealaltă, conform a ceea ce am arătat înainte). Aceasta presupune de altfel că traseul crucii cu trei dimensiuni este raportat la individualitatea umană terestră, căci doar în raport cu aceasta am luat aici în considerare "Viața" și chiar "Adevărul"; acest traseu figurează acțiunea Cuvîntului în realizarea ființei totale și identificarea sa cu "Omul Universal".

---

8. Pentru a preveni orice posibilă eroare, date fiind obișnuitele confuzii ale Occidentului modern, ținem să specificăm că aici e vorba exclusiv de o interpretare metafizică și nicidecum de una religioasă; între cele două puncte de vedere există aceeași diferență ca între *haqîqah* (metafizic și ezoteric) și *shariyah* (social și exoteric) în islam.

9. Aceste trei aspecte ale omului (din care doar ultimele două sunt propriu-zis "umane") sînt desemnate în tradiția ebraică prin termenii *Adam*, *Aish* și *Enôsh*.

Capitolul XXIV

Raza cerească şi planul ei de reflexie

Dacă luăm în considerare suprapunerea planurilor orizontale reprezentative ale tuturor stărilor fiinţei, mai putem spune că, în raport cu acestea, privite separat sau în ansamblul lor, axa verticală, care le uneşte pe toate între ele şi cu centrul fiinţei totale, simbolizează ceea ce diferite tradiţii numesc "Raza Cerească" sau "Raza Divină": acesta este principiul pe care doctrina hindusă îl desemnează sub numele de *Buddhi* şi *Mahat*[1], "care constituie elementul superior neîncarnat al omului şi care îi serveşte de călăuză de-a lungul fazelor evoluţiei universale".[2] Ciclul universal, reprezentat prin ansamblul figurii noastre, şi «din care umanitatea (în sens individual şi "specific") nu constituie decît o fază, are o mişcare proprie[3], independentă de umanitatea noastră, de toate umanităţile, de toate planurile (reprezentînd toate treptele Existenţei), cărora le alcătuieşte suma indefinită (care

---

1. Vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. VII şi, pentru simbolismul "razei solare" (*sushuma*), cap. XXI, ediţia a 3-a.

2. Simon şi Theophan, *Les Enseignements secrets de la Gnose*, p. 10.

3. Cuvîntul "mişcare" nu este aici decît o expresie pur analogică, deoarece ciclul universal, în totalitatea sa, e evident independent de condiţiile temporale şi spaţiale, ca şi de orice alte condiţii particulare.

este "Omul Universal").[4] Această mişcare proprie, ce ţine de afinitatea esenţială a "Razei Cereşti" cu originea sa, îl îndreaptă neîncetat spre Scopul său (Perfecţiunea), identic cu Începutul, cu o forţă directoare ascensională şi în mod divin binefăcătoare (adică armonică)»[5], ce nu este alta decît acea "forţă atractivă a Divinităţii" despre care a fost vorba în capitolul precedent.

Trebuie să insistăm pe faptul că "mişcarea" ciclului universal este în mod necesar independentă de vreo voinţă individuală oarecare, particulară sau colectivă, care nu poate acţiona decît în interiorul domeniului său special, fără să poată ieşi niciodată din condiţiile determinate de existenţă la care e supus acest domeniu. "Omul, ca om (individual), nu poate dispune decît de destinul său uman, căruia este liber să-i oprească, într-adevăr, evoluţia individuală. Însă această fiinţă contingentă, înzestrată cu virtuţi şi posibilităţi contingente, n-ar putea să se mişte, să se oprească sau să se influenţeze pe sine în afara planului contingent special în care, pentru un scurt timp, este plasată şi îşi exercită facultăţile. E absurd să se presupune că ea poate să modifice, să oprească *a fortiori* mersul etern al ciclului universal".[6] De altfel, extensiunea indefinită a posibilităţilor individului, considerată în integralitatea sa, nu schimbă cu nimic acest lucru, deoarece, firește, ea n-ar putea să-l sustragă întregului ansamblu de condiţii limitative ce caracterizează starea fiinţei căreia îi aparţine ca individ.[7]

"Raza Cerească" traversează toate stările fiinţei, marcînd, aşa cum am spus deja, punctul central al fiecăreia dintre ele prin urma sa în planul orizontal corespondent, locul tuturor acestor puncte centrale fiind "Invariabilul Mijloc"; însă această acţiune a "Razei Cereşti" nu este efectivă decît dacă produce, prin reflexia

---

4. Această "sumă indefinită" este propriu-zis o integrală.
5. *Ibid.*, p. 50.
6. *Ibid.*, p. 50.
7. Aceasta e adevărat mai ales în cazul "nemuririi" înţeleasă în sens occidental, concepută deci ca o prelungire a stării individuale umane în "perpetuitatea" sau indefinitatea temporală (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XVIII, ediţia a 3-a).

sa în unul din aceste planuri, o vibrație care, propagîndu-se și amplificîndu-se în totalitatea ființei, îi ilumineză haosul, cosmic sau uman. Spunem cosmic sau uman, căci aceasta se poate aplica atît "macrocosmosului" cît și "microcosmosului"; în orice caz, ansamblul posibilităților ființei nu constituie propriu-zis decît un haos "inform și vid"[8], în care totul este obscuritate pînă în momentul cînd se produce această iluminare ce îi determină organizarea armonică în trecerea de la potență la act.[9] Această iluminare corespunde în mod strict conversiunii celor trei *guna*- și unul în celălalt, pe care am descris-o mai sus după un text din *Veda*: dacă luăm în considerare cele două faze ale acestei conversiuni, rezultatul primei, efectuată începînd de la stările inferioare ale ființei, se operează în chiar planul reflexiei, în vreme ce a doua imprimă vibrației reflectate o direcție ascensională, ce se transmite prin toată ierarhia stărilor superioare ale ființei. Planul de reflexie – al cărui centru, punct de incidență cu "Raza Cerească", este punctul de pornire al acestei vibrații indefinite – va fi, în acest caz, planul central în ansamblul stărilor ființei, adică planul orizontal de coordonate din reprezentarea noastră geometrică, iar centrul său va fi în mod efectiv centrul ființei totale. Acest plan central, în care sînt trasate brațele orizontale ale crucii cu trei dimensiuni, joacă, în raport cu "Raza Cerească" ce este brațul ei vertical, un rol analog celui al "perfecțiunii pasive" în raport cu "perfecțiunea activă", sau celui al "substanței" în raport cu "esența", al *Prakriti*-ei în raport cu *Purusha*: e vorba întotdeauna, în mod simbolic, de "Pămînt" în raport cu "Cerul", la fel de ceea ce toate tradițiile cosmogonice reprezintă drept "suprafața apelor".[10] Se mai poate spune că acesta este planul de separație între "Apele inferioare" și "Apele superioare"[11], adică între două haosuri, formal și informal, individual și extra-indi-

---

8. Aceasta este traducerea literală a ebraicului *thohu va-bohu*, pe care Fabre d'Olivet (*La Langue hèbraïque restituée*) îl explică prin "puterea contingentă de a fi într-o posibilitate a ființei".

9. Cf. *Geneza*, I, 2-3.

10. Vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. V.

11. Cf. *Geneza*, I, 6-7.

vidual, ale tuturor stărilor, atît non-manifestate cît şi manifestate, al căror ansamblu constituie Posibilitatea totală a "Omului Universal".

Prin intervenţia "Spiritului Universal" (*Atmâ*), care proiectează "Raza Cerească" ce se reflectă pe oglinda "Apelor", în sînul acestora este închisă o scînteie divină, germen spiritual increat, care, în Universul potenţial (*Brahmânda* sau "Oul Lumii"), este acea determinaţie a "Non-Supremului" *Brahma* (*Apara-Brahma*) pe care tradiţia hindusă o numeşte *Hiranya-garbha* (adică "Embrionul de Aur").[12] În fiecare fiinţă considerată în particular, această scînteie a Luminii inteligibile constituie, dacă se poate spune aşa, o unitate fragmentară (expresie de altfel inexactă dacă o luăm *ad litteram*, unitatea fiind în realitate indivizibilă şi fără părţi), care, dezvoltîndu-se pentru a se identifica în act cu Unitatea totală – cu care este prin urmare identică în potenţă (căci conţine în ea însăşi esenţa indivizibilă a luminii, aşa cum natura focului este conţinută în întregime în orice scînteie)[13] – va iradia în toate sensurile începînd din centru şi va realiza în expansiunea sa perfecta desfăşurare a tuturor posibilităţilor fiinţei. Acest principiu de esenţă divină involuat în fiinţe (doar în aparenţă, deoarece el nu poate fi realmente afectat de contingenţe, această stare de "înfăşurare" neexistînd decît din punctul de vedere al manifestării), e echivalent, în simbolismul vedic, cu *Agni*[14], ce se manifestă în centrul *swasticii*, care este, cum am văzut, crucea trasată în planul orizontal, şi care, prin rotaţia sa în jurul centrului, generează ciclul evolutiv ce formează fiecare din elementele ciclului universal. Centrul, singurul punct ce rămîne imobil în această mişcare de rotaţie, este – chiar datorită imobilităţii sale (imagine a imutabilităţii principiale) – motorul "roţii

12. Vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XIII, ediţia a 3-a.

13. Vezi *ibid.*, cap. V.

14. *Agni* este figurat ca un principiu ignic (la fel, de altfel, ca Raza luminoasă ce îi dă naştere), focul fiind privit ca elementul activ în raport cu apa, element pasiv. – *Agni* în centrul *swasticii* e echivalent, în simbolismul creştin, cu mielul ce se află la originea celor patru fluvii (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. III; *L'Esotérisme de Dante*, cap. IV; *Regele lumii*, cap. IX).

existenței"; el conține "Legea" (în sensul termenului sanscrit *Dharma*)[15] – adică expresia sau manifestarea "Voinței Cerului" – pentru ciclul corespondent planului orizontal în care se efectuează această rotație și, conform a ceea ce am spus, influența sa se măsoară, sau cel puțin s-ar măsura dacă am avea această posibilitate, prin pasul elicei, evolutivă la axa verticală.[16]

Realizarea posibilităților ființei se efectuează așadar printr-o activitate ce este întotdeauna interioară, deoarece se exercită în-cepînd din centrul fiecărui plan; de altfel, metafizic vorbind, nu ar putea exista acțiune exterioară care să se exercite asupra ființei totale, deoarece o asemenea acțiune nu este posibilă decît dintr-un punct de vedere relativ și specializat, cum este cel al individului.[17]

---

15. Vezi *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, partea a 3-a, cap. V, și *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. IV. – Am arătat și în altă parte raportul ce există între cuvîntul *Dharma* și numele sanscrit al Polului, *Dhruva*, derivate din rădăcinile *dhri* și respectiv *dhru*, care au același sens și exprimă esențialmente ideea de stabilitate (*Regele Lumii*, cap. I).

16. «Cînd se spune acum (în cursul manifestării) "Principiul", acest termen nu mai desemnează Ființa ce există în toate ființele, norma universală ce prezidează evoluția cosmică. Natura Principiului, natura Ființei sînt incomprehensibile și inefabile. Doar limita poate fi înțeleasă (în mod individual uman) și exprimată. Principiul acționînd ca pol, ca axa universalității ființelor, spunem despre el doar că este polul sau axa evoluției universale, fără a încerca să-l explicăm» (*Zhuang zi*, cap. XXV). De aceea *Dao* "cu nume", care este "Mama celor zece mii de lucruri" (*Dao De Jing*, cap. I), e "Marea Unitate" (*Tai yi*), situată simbolic, cum am văzut mai sus, în steaua polară: « Dacă trebuie dat un nume lui *Dao* (deși el nu poate fi numit), se va numi (ca echivalent aproximativ) "Marea Unitate"... Cele zece mii de lucruri sînt produse de *Tai yi*, modificate prin *yin* și *yang* ». – În Occident, în vechea "Masonerie operativă", un fir cu plumb, imagine a axei verticale, este suspendat într-un punct ce simbolizează polul ceresc. Acesta este de asemenea punctul de suspensie al "balanței" despre care vorbesc diferite tradiții (vezi *Regele Lumii*, cap. X); și acest lucru arată că "nimicul" (*Ain*-ul) *Kabbalei* ebraice corespunde "non-acțiunii" (*wu wei*) din tradiția extrem-orientală.

17. Vom avea ocazia să revenim mai încolo la distincția dintre "interior" și "exterior", de asemenea simbolică, precum este aici orice localizare; însă ținem să precizăm că imposibilitatea unei acțiuni exterioare nu se aplică decît ființei totale și nicidecum ființei individuale, acest lucru excluzînd apropierea ce s-ar putea face aici cu aserțiunea, asemănătoare în aparență, dar lipsită de importanță metafizică, pe care o implică "monadismul" lui Leibniz în privința "substanțelor individuale".

Această realizare la rîndul ei este figurată în diverse simbolisme prin apariția, pe suprafața "Apelor", a unei flori, cel mai adesea lotusul în tradițiile orientale și trandafirul sau crinul în tradițiile occidentale[18]; însă nu avem intenția să intrăm aici în detaliile acestor figurări (ce pot varia și să se modifice într-o anumită măsură, datorită adaptărilor multiple la care se pretează, dar care, în fond, provin pretutindeni și întotdeauna din același principiu), cu unele considerații secundare bazate mai ales pe numere.[19] În orice caz, "apariția" de care e vorba va putea fi luată în considerare mai întîi în planul central, adică în planul orizontal de reflexie a "Razei Cerești", ca integrare a stării ființei corespondente; însă se va întinde și în afara acestui plan, la totalitatea stărilor, conform desfășurării indefinite (în toate direcțiile începînd din punctul central) a vortexului sferic universal despre care am vorbit înainte .[20]

18. Am semnalat în altă parte raportul ce există între aceste flori simbolice și roata considerată ca simbol al lumii manifestate (*Regele Lumii*, cap. II).

19. Am văzut mai sus că numărul spițelor roții variază după caz; la fel stau lucrurile cu numărul petalelor florilor emblematice. Lotusul are cel mai adesea opt petale; în reprezentările occidentale întîlnim în special numerele 5 și 6, care se raportează respectiv la "microcosmos" și "macroscosmos".

20. Despre rolul "Razei Divine" în realizarea ființei și trecerea la stările superioare, vezi și *L'Esotérisme de Dante*, cap. VIII.

Capitolul XXV

Arborele şi şarpele

Dacă reluăm acum simbolul şarpelui încolăcit în jurul arborelui, despre care am spus mai sus cîteva cuvinte, vom constata că această figură este tocmai cea a elicei trasate în jurul cilindrului vertical din reprezentarea geometrică pe care am studiat-o. Arborele simbolizînd "Axa Lumii", şarpele va figura deci ansamblul ciclurilor manifestării universale[1]; şi, într-adevăr, parcursul diferitelor stări este reprezentat, în unele tradiţii, ca o migraţie a fiinţei prin corpul acestui şarpe.[2] Cum acest parcurs poate fi considerat în conformitate cu două sensuri contrare (fie în sensul ascendent, spre stările superioare, fie în sensul descendent, spre stările inferioare), cele două aspecte ale simbolismului

---

1. Între această figură şi cea a *ouroboros*-ului, adică a şarpelui ce îşi înghite coada, există acelaşi raport ca între elicea completă şi figura circulară a *yin-yang*-ului, în care una din spirele sale luată separat este considerată ca fiind plană; *ouroboros*-ul reprezintă indefinitatea unui ciclu considerat în mod izolat, indefinitate care, pentru starea umană şi datorită prezenţei condiţiei temporale, îmbracă aspectul "perpetuităţii".

2. Acest simbolism se găseşte în special în *Pistis Sophia* gnostică, unde corpul şarpelui este împărţit conform Zodiacului şi subdiviziunilor sale, ceea ce ne readuce de altfel la figura *ouroboros*-ului, căci nu poate fi vorba, în aceste condiţii, decît de parcursul unui singur ciclu, prin diferitele modalităţi ale aceleiaşi stări; în acest caz, migraţia considerată pentru fiinţă se limitează deci la prelungirile stării individuale umane.

şarpelui, unul benefic şi altul malefic, se explică chiar prin acest fapt.[3]

Întîlnim şarpele încolăcit nu doar în jurul arborelui, ci şi în jurul diferitelor altor simboluri ale "Axei Lumii"[4], în special al muntelui, precum se observă, în tradiţia hindusă, în simbolismul "baterii oceanului de lapte".[5] Aici, şarpele *Shęsha* sau *Ananta*, reprezentînd indefinitatea Existenţei universale, este încolăcit în jurul lui *Mêru*, "muntele polar"[6], acest şarpe împărţindu-se în sensuri contrare în *Dêvas* şi *Asuras*, care corespund respectiv stărilor superioare şi inferioare în raport cu starea umană; vom avea în consecinţă cele două aspecte benefic şi malefic, după cum vom lua în considerare şarpele, din perspectiva *Dêvas* sau *Asuras*[7]. Pe de altă parte, dacă se interpretează semnificaţia acestora în termenii de "bine" şi "rău", avem o corespondenţă evidentă cu cele două perspective opuse ale "Arborelui Ştiinţei" şi

---

3. Uneori, simbolismul se dedublează pentru a corespunde acestor două aspecte, avînd în acest caz doi şerpi încolăciţi în sensuri contrare în jurul aceleiaşi axe, ca în figura caduceului. Găsim un echivalent al acestuia în anumite forme ale bastonului brahmanic (*Brahma-danda*), printr-o dublă înfăşurare de linii puse în legătură cu cele două sensuri de rotaţie ale *swasticii*. Acest simbolism are de altfel aplicaţii multiple, pe care nu intenţionăm să le dezvoltăm aici; una din cele mai importante este cea privitoare la curenţii subtili din fiinţa umană (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XX, ediţia a 3-a); analogia între "microcosmos" şi "macrocosmos" este valabilă de altfel şi din acest punct de vedere particular.

4. Se întîlneşte mai ales în jurul *omphalos*-ului, ca şi în anumite figurări ale "Oului Lumii" (vezi *Regele Lumii*, cap. IX); am semnalat în această privinţă legătura ce există între simbolurile arborelui, pietrei şi şarpelui; acest fapt ar putea prilejui consideraţii interesante, dar acestea ne-ar duce mult prea departe.

5. Această expresie simbolică se găseşte în *Râmâyana*.

6. Vezi *Regele Lumii*, cap. IX.

7. Aceste două aspecte pot fi raportate de asemenea la două semnificaţii opuse pe care le prezintă chiar cuvîntul *Asura*, după modul în care îl despărţim: *asu-ra*, "care dă viaţă"; *a-sura*, "non-luminos". Doar în acest din urmă sens *Asura*-şii se opun *Dêva*-şilor, al căror nume exprimă luminozitatea sferelor cereşti; în celălalt sens, dimpotrivă, ei se identifică în realitate (de unde aplicarea denumirii de *Asuras*, în unele texte vedice, lui *Mitra* şi *Varuna*); trebuie să se ia seama bine la această dublă semnificaţie pentru a rezolva contradicţiile aparente cărora le poate da naştere. – Dacă se aplică înlănţuirii ciclurilor simbolismul succesiunii temporale, se înţelege fără greutate de ce s-a spus că

ale altor simboluri similare despre care am vorbit înainte.[8]

E cazul să luăm în considerare un alt aspect sub care şarpele, în simbolismul său general, apare, dacă nu chiar ca malefic (ceea ce implică necesarmente prezenţa corelativului benefic, "binele" şi "răul", cei doi termeni ai oricărei dualităţi, neputînd fi înţeleşi decît unul prin celălalt), cel puţin ca de temut, atunci cînd figurează înlănţuirea fiinţei în seria indefinită a ciclurilor de manifestare.[9] Acest aspect corespunde rolului şarpelui (sau al dragonului ce îi este un corespondent în acest caz) ca paznic al unor simboluri ale nemuririi: astfel îl vedem încolăcit în jurul arborelui cu mere de aur din grădina Hesperidelor, sau în jurul fagului din pădurea Colhida în care se află "lîna de aur"; e evident că aceşti arbori nu sînt altceva decît forme ale "Arborelui Vieţii", ei reprezentînd, în consecinţă, şi "Axa Lumii".[10]

Pentru a se realiza în totalitate, trebuie ca fiinţa să scape din această înlănţuire ciclică şi să treacă de la circumferinţă la

---

Asura-şii sînt anteriori *Dêva*-şilor. E cel puţin curios că, în simbolismul *Genezei* ebraice, creaţia vegetalelor înaintea aştrilor sau "luminătorilor" poate fi legată de această anterioritate; într-adevăr, după tradiţia hindusă, vegetalul provine din natura *Asura*-şilor, adică din stările inferioare în raport cu starea umană, pe cînd corpurile cereşti îi reprezintă firește pe *Dêva*-şi, adică stările superioare. Să mai amintim, în această privinţă, că dezvoltarea "esenţei vegetative" în Eden este cea a germenilor ce provin din ciclul antecedent, ceea ce corespunde de asemenea aceluiaşi simbolism.

8. În simbolismul temporal există de asemenea o analogie cu cele două feţe ale lui *Ianus*, una îndreptată spre viitor şi cealaltă spre trecut. Poate vom putea odată, într-un alt studiu, să arătăm, mai explicit decît pînă acum, legătura profundă ce există între toate aceste simboluri ale diferitelor forme tradiţionale.

9. Aceasta este *samsâra* budistă, rotaţia indefinită a "roţii vieţii", din care fiinţa trebuie să se elibereze pentru a atinge *Nirvâna*. Ataşamentul la multiplicitate este de asemenea, într-un sens, "ispitirea" biblică, care îndepărtează fiinţa de unitatea centrală originară şi o împiedică să ajungă la fructul "Arborelui Vieţii"; şi prin aceasta, într-adevăr, fiinţa este supusă alternanţei mutaţiilor ciclice, adică naşterii şi morţii.

10. Mai trebuie menţionate, dintr-un punct de vedere destul de apropiat de acesta, legendele simbolice care, în numeroase tradiţii, reprezintă şarpele sau dragonul ca paznic al "comorilor ascunse"; acestea sînt în legătură cu diferite alte simboluri foarte importante, precum cele ale "pietrei negre" şi "focului sub pămîntean" (vezi *Regele Lumii*, cap. I şi VII); acesta este încă unul din acele

centru, adică în punctul unde axa întîlneşte planul ce reprezintă starea în care se găseşte în mod actual acea fiinţă; integrarea acestei stări fiind efectuată imediat prin chiar acest fapt, totalizarea se va opera apoi, începînd de la acest plan de bază, conform direcţiei axei verticale. Trebuie remarcat că, în vreme ce există o continuitate între toate stările considerate în parcursul lor ciclic, cum am explicat înainte, trecerea la centru implică esenţialmente o discontinuitate în dezvoltarea fiinţei; ea poate fi comparată, în această privinţă, cu ceea ce este, din punct de vedere matematic, "trecerea la limită" a unei serii indefinite în variaţie continuă. Într-adevăr, limita, fiind prin definiţie o cantitate fixă, nu poate fi atinsă, ca atare, în cursul variaţiei, chiar dacă aceasta ar continua indefinit; nefiind supusă acestei variaţii, ea nu aparţine seriei al cărei sfîrşit este, şi pentru a o atinge trebuie să se iasă din această serie. La fel, trebuie să se iasă din seria indefinită a stărilor manifestate şi din schimbările lor pentru a atinge "Invariabilul Mijloc", punctul fix şi imuabil ce guvernează mişcarea fără să participe la ea, aşa cum întreaga serie matema-tică este ordonată, în variaţia sa, în raport cu limita sa, care îi dă astfel legea, dar care este dincolo de această lege. La fel ca trecerea la limită şi ca integrarea, care nu este într-un fel decît un caz particular al primei, realizarea metafizică nu se poate efectua "în trepte"; ea este ca o sinteză ce nu poate fi precedată de nici o analiză, şi în vederea căreia orice analiză ar fi de altfel neputincioasă şi de importanţă riguros nulă.

Există în doctrina islamică un punct interesant şi important în legătură cu ceea ce am spus pînă acum: "calea dreaptă" (*Eç-çirâtul-mustaqîm*), despre care e vorba în *fâtihah* (literalmente "deschidere") sau primul *sûrat* al Korânului, nu este altceva decît axa verticală luată în sensul său ascendent, căci "rectitudinea" sa (identică cu *De* a lui Lao Zi) trebuie luată în considerare, chiar după rădăcina cuvîntului ce o desemnează (*qâm*, "a se ridica"), conform direcţiei verticale. În consecinţă, se poate înţelege cu uşurinţă semnificaţia ultimului verset, în care această "cale

---

numeroase puncte pe care nu le putem indica decît în trecere, dar asupra cărora vom reveni cu o altă ocazie.

dreaptă" este definită ca fiind "calea celor asupra cărora Tu reverşi graţia Ta, nu a celor deasupra cărora este mînia Ta, nici a celor ce se află în eroare" (*çirâta elladhîna anamta alayihim, ghayri el-maghdûbi alayhim wa lâ ed-dâllîn*). Cei asupra cărora este "graţia" divină[11] sunt cei ce primesc în mod direct influenţa "Activităţii Cerului", şi care sînt conduşi de ea spre stările superioare şi la realizarea totală, fiinţa lor fiind în conformitate cu Voinţa universală. Pe de altă parte, "mînia" fiind în opoziţie directă cu "graţia", acţiunea sa se exercită şi ea conform axei verticale, dar cu efect invers, parcurgînd-o în sens descendent, spre stările inferioare[12]: aceasta este calea "infernală" ce se opune căii "cereşti", aceste două căi fiind cele două jumătăţi, inferioară şi superioară, ale axei verticale, începînd de la nivelul ce corespunde stării umane. În fine, cei ce se află în "eroare", în sensul propriu şi etimologic al acestui cuvînt, sînt cei care, cum este cazul imensei majorităţi a oamenilor, atraşi şi reţinuţi de multiplicitate, rătăcesc la nesfîrşit în ciclurile manifestării, reprezentate prin spirele şarpelui încolăcit în jurul "Arborelui din Mijloc".[13]

Să mai amintim, în această privinţă, că sensul propriu al cuvîntului *Islâm* este "supunerea la Voinţa divină"[14]; de aceea se

---

11. Această "graţie" este "revărsarea de rouă" care, în *Kabbala* ebraică, e pusă în legătură directă cu "Arborele Vieţii" (vezi *Regele Lumii*, cap. III).

12. Această coborîre directă a fiinţei conform axei verticale este reprezentată în special prin "căderea îngerilor"; cînd e vorba de fiinţe umane, aceasta nu poate corespunde, evident decît unui caz excepţional, o asemenea fiinţă fiind numită *Waliyush-Shaytân*, pentru că ea este într-un fel inversul "sfîntului" sau *Waliyur-Rahman*.

13. Aceste trei categorii de fiinţe pot fi desemnate respectiv ca "alese", "respinse" şi "rătăcite"; e cazul să remarcăm că ele corespund întocmai celor trei *guna*-şi: prima lui *sattwa*, a doua lui *tamas*, iar a treia lui *rajas*. – Unii comentatori exoterici ai Korânului au pretins că "respinşii" ar fi creştinii; însă aceasta este o interpretare îngustă, foarte contestabilă chiar din punct de vedere exoteric, şi care, în orice caz, n-are fireşte nimic dintr-o explicaţie conformă *haqîqah*-ului. – Cu privire la prima din cele trei categorii despre care e vorba aici, trebuie să semnalăm că "Alesul" (*El-Mustafâ*) este, în Islam, o desemnare aplicată Profetului şi, din punct de vedere ezoteric, "Omului Universal".

14. Vezi *Regele Lumii*, cap. VI; am semnalat atunci strînsa înrudire a acestui

spune, în anumite învățături ezoterice, că orice ființă este *muslim*, în sensul că, firește, nici una nu se poate sustrage acestei voințe, și că, în consecință, fiecare ocupă în mod necesar locul ce i-a fost fixat în ansamblul Universului. Împărțirea ființelor în "devotate" (*mûminîn*) și "infidele" (*kuffâr*)[15] constă așadar doar în faptul că primele se conformează conștient și voluntar ordinii universale, în timp ce, printre cele din urmă, există unele ce nu se supun legii decît împotriva voinței lor, iar altele se află pur și simplu în ignoranță. Regăsim astfel cele trei categorii de ființe pe care le-am luat în considerare; ființele "devotate" sînt cele ce urmează "calea dreaptă", iar supunerea lor la Voința universală face din ele adevărate colaboratoare la "planul divin".

---

cuvînt cu cele care desemnează "salvarea" și "pacea" (*Es-salâm*).

15. Această distincție nu privește doar oamenii, căci este aplicată și *Jinn*-ilor de tradiția islamică; în realitate, ea este aplicabilă tuturor ființelor.

Capitolul XXVI

Incomensurabilitatea între ființa totală și individualitate

Trebuie să insistăm acum asupra unui punct care, pentru noi, este de o importanță capitală: concepția tradițională despre ființă, așa cum o expunem aici, diferă în mod esențial, în chiar principiul său și prin acest principiu, de toate concepțiile antropomorfice și geocentrice de care mentalitatea occidentală se eliberează atît de greu. Putem spune chiar că diferă infinit, aceasta nefiind un abuz de limbaj, cum se-ntîmplă de cele mai multe ori cînd se folosește de obicei acest cuvînt, ci mai degrabă, dimpotrivă, o expresie mai justă decît oricare alta și foarte adecvată concepției căreia i-o aplicăm, căci aceasta este propriu-zis nelimitată. Metafizica pură n-ar putea admite sub nici o formă antropocentrismul[1]; dacă acesta pare uneori să se insinueze în expresia ei, nu avem de-a face decît cu o expresie cu totul exterioară, inevitabilă de altfel, deoarece, dacă vrem să exprimăm ceva, sîntem nevoiți să ne folosim de limbajul uman. Aceasta nu este așadar decît o consecință a imperfecțiunii inerente oricărei expresii, oricare ar fi ea, în virtutea tocmai a limitării sale; această con-

1. Despre această chestiune vezi *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, partea a 2-a, cap. VII.

secință este admisă într-un fel doar cu titlu de indulgență, de concesie provizorie și accidentală făcută slăbiciunii puterii de înțelegere umane individuale, neputinței ei de a atinge ceea ce depășește domeniul individualității. Se produce deja, datorită acestei insuficiențe, ceva de acest gen, înaintea oricărei expresii exterioare, în ordinul gîndirii formale (care, de altfel, apare și ca o expresie dacă o considerăm în raport cu informalul): orice idee la care se gîndește cu intensitate sfîrșește prin "a se figura", prin a lua într-un fel o formă umană, chiar cea a gîndirii; se poate spune că, după o comparație foarte expresivă a lui Shankarâchârya, "gîndirea intră în om precum metalul, atunci cînd, topit, ia forma unui tipar". Chiar intensitatea gîndirii[2] face ca ea să ocupe omul în întregime, într-un mod asemănător celui în care apa umple un vas pînă la margini; ea ia deci forma a ceea ce o conține și o limitează, adică, în alți termeni, devine antropomorfă. Aceasta este încă o imperfecțiune de care ființa individuală, în condițiile limitate și particularizate ale existenței sale, nu poate scăpa; într-adevăr, ca individ nu poate acest lucru, deși trebuie să tindă spre el, căci eliberarea completă dintr-o asemenea limitare nu se obține decît în stările extra-individuale și supra-individuale, deci informale, atinse pe parcursul realizării efective a ființei totale.

Acestea fiind spuse pentru a preveni orice obiecție posibilă în această privință, e evident că nu poate exista nici o măsură comună între, pe de o parte, "Sine" (considerat ca totalizare a ființei ce se integrează conform celor trei dimensiuni ale crucii, pentru a se reintegra în Unitatea sa primă, realizată în această plenitudine chiar de expansiunea ce simbolizează întregul spațiu) și, pe de altă parte, o modificare individuală oarecare, reprezentată printr-un element infinitezimal al spațiului, ori chiar integralitatea unei stări, a cărei figurare plană (sau cel puțin considerată plană cu restricțiile pe care le-am făcut, deci considerînd

2. Se-nțelege că acest cuvînt, "intensitate", nu trebuie luat aici într-un sens cantitativ, de asemenea că, gîndirea nefiind supusă condiției spațiale, forma sa nu este în nici un fel "localizabilă"; ea se situează în ordinul subtil, nu în ordinul corporal.

această stare în mod izolat) comportă încă un element infinitezimal în raport cu spațiul cu trei dimensiuni, deoarece, situînd această figurare în spațiu (adică în ansamblul tuturor stărilor de ființă), planul său orizontal trebuie privit ca deplasîndu-se în mod efectiv cu o măsură infinitezimală conform direcției axei verticale.[3] Pentru că e vorba de elemente infinitezimale, chiar într-un simbolism geometric, inevitabil restrîns și limitat, se vede că, în realitate și *a fortiori*, aici avem de-a face mai degrabă, pentru ceea ce este simbolizat respectiv prin cei doi termeni pe care i-am comparat între ei, cu o incomensurabilitate absolută, ce nu depinde de nici o convenție mai mult sau mai puțin arbitrară, cum este întotdeauna alegerea unor unități relative în măsurările cantitative obișnuite. Pe de altă parte, cînd e vorba de ființa totală, un indefinit este luat aici ca simbol al Infinitului, în măsura în care e permis să se spună că Infinitul poate fi simbolizat; dar, bineînțeles, aceasta nu e totuna cu a-i confunda, cum fac de obicei matematicienii și filozofii occidentali. "Dacă putem lua indefinitul ca imagine a Infinitului, nu putem aplica Infinitului raționamentele despre indefinit; simbolismul nu urcă, ci coboară".[4]

Această integrare adaugă o dimensiune reprezentării spațiale corespondente; se știe într-adevăr că, pornind de la linie, care este primul grad al indefinității în întindere, integrala simplă corespunde calculului unei suprafețe, iar integrala dublă calculului unui volum. Așadar, dacă a fost nevoie de o primă integrare pentru a trece de la linie la suprafață, care este măsurată de crucea cu două dimensiuni descriind cercul indefinit ce nu se închide (sau spirala plană considerată simultan în toate pozițiile sale posibile), e necesară o a doua integrare pentru a trece de la suprafață la volum, în care crucea cu trei dimensiuni produce, prin iradierea centrului său conform tuturor direcțiilor spațiului în care este situată, sferoidul indefinit a cărui mișcare vibratorie ne

---

3. Amintim că problema distincției fundamentale între "Sine" și "eu" (adică, în definitiv, între ființa totală și individualitate, pe care am rezumat-o la începutul prezentului studiu) a fost tratată mai pe larg în *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. II.

4. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 99.

dă imaginea volumului deschis întotdeauna în toate sensurile, ce simbolizează vortexul universal al "Căii".

Capitolul XXVII

Locul stării individuale umane în ansamblul ființei

După ceea ce am spus în capitolul precedent cu privire la antropomorfism, e clar că individualitatea umană, chiar considerată în integralitatea sa (şi nu restrînsă doar la modalitatea corporală), n-ar putea avea un loc privilegiat şi "excepțional" în ierarhia indefinită a stărilor ființei totale; ea îşi ocupă propriul rang precum oricare alta dintre celelalte stări şi exact cu acelaşi titlu, fără nimic în plus nici în minus, în conformitate cu legea armoniei ce regizează raporturile tuturor ciclurilor Existenței universale. Acest rang este determinat de condițiile particulare ce caracterizează starea de care e vorba şi îi delimitează domeniul; şi, dacă nu-l putem cunoaşte actualmente, e pentru că ne este imposibil, ca indivizi umani, să ieşim din aceste condiții pentru a le compara cu cele ale celorlalte stări, ale căror domenii ne sînt obligatoriu inaccesibile; însă, evident, ne este suficient, tot ca indivizi, să înțelegem că acest rang este ceea ce trebuie să fie şi nu poate fi altul decît este, fiecare lucru fiind în mod riguros la locul pe care trebuie să-l ocupe ca element al ordinii totale. În plus, tocmai în virtutea acestei legi a armoniei la care am făcut

aluzie, "elicea evolutivă fiind echilibrată peste tot şi în toate punctele sale, trecerea de la o stare la alta se face la fel de simplu şi de firesc ca trecerea de la o situaţie (sau modificare) la alta în interiorul unei aceleiaşi stări"[1], altminteri, din acest punct de vedere cel puţin, n-ar exista nicăieri în Univers nici o soluţie de continuitate.

Dacă trebuie să facem totuşi o restricţie în ceea ce priveşte continuitatea (în lipsa căreia n-ar exista cauzalitatea universală, căci ea cere ca totul să se înlănţuie fără nici o întrerupere), ea constă în faptul că, aşa cum am arătat mai sus, există, dintr-un alt punct de vedere decît cel al parcursului ciclurilor, un moment de discontinuitate în desfăşurarea fiinţei: acest moment, ce are un caracter absolut unic, e cel în care se produce, sub acţiunea "Razei Cereşti" ce operează pe un plan de reflexie, vibraţia care corespunde *Fiat Lux*-ului cosmogonic şi care iluminează, prin iradierea sa, întregul haos al posibilităţilor. Începînd din acest moment, ordinea succede haosului, lumina întunericului, actul potenţei, realitatea virtualităţii; şi, cînd această vibraţie şi-a atins complet efectul amplificîndu-se şi repercutîndu-se pînă la limitele fiinţei, aceasta realizîndu-şi plenitudinea totală, nu mai este evident obligată să parcurgă cutare sau cutare ciclu particular, deoarece le îmbrăţişează pe toate în perfecta simultaneitate a unei cuprinderi sintetice şi "non-distinctive". Aceasta este ceea ce constituie la drept vorbind "transformarea", concepută ca implicînd "întoarcerea fiinţelor în schimbare în Fiinţa neschimbată", în afară şi dincolo de toate condiţiile speciale ce definesc treptele Existenţei manifestate. "Schimbarea, spune înţeleptul Shi Ping Wen, este mecanismul ce produce toate fiinţele; transformarea este mecanismul în care se absorb toate fiinţele".[2]

Această "transformare" (în sensul etimologic de trecere dincolo de formă), prin care are loc realizarea "Omului Universal", nu este altceva decît "eliberarea" (în sanscrită

1. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 96-97.

2. *Ibid.*, p. 76. – Pentru ca expresia să fie corectă, cuvîntul cu totul impropriu "mecanism", împrumutat în mod neinspirat de Matgioi din traducerea *Yi jing*-ului a lui Philastre, ar trebui înlocuit cu "proces".

Moksha sau *Mukti*) despre care am vorbit în altă parte[3]; ea necesită, înainte de toate, determinarea prealabilă a unui plan de reflexie a "Razei Cereşti", aşa încît starea corespondentă devine chiar prin aceasta starea centrală a fiinţei. De altfel, această stare, în principiu, poate fi oricare alta, deoarece toate sînt perfect echivalente atunci cînd sunt considerate din perspectiva Infinitului; şi faptul că starea umană nu se distinge prin nimic de celelalte, implică în mod evident, atît pentru ea cît şi pentru oricare altă stare, posibilitatea de a deveni această stare centrală. "Transformarea" poate fi aşadar atinsă pornind de la starea umană luată ca bază, şi chiar pornind de la oricare modalitate a acestei stări, ceea ce revine la a spune că ea este în special posibilă pentru omul corporal şi terestru; în alţi termeni, cum am spus-o la locul potrivit[4], "Eliberarea" poate fi obţinută "în viaţă" (*jîvan-mukti*), deşi ea implică esenţialmente, pentru fiinţa ce o dobîndeşte astfel ca şi în toate celelalte cazuri, eliberarea absolută şi completă de condiţiile limitative ale tuturor modalităţilor şi stărilor.

Nu avem intenţia să vorbim aici despre ceea ce ţine de procesul efectiv de dezvoltare ce permite fiinţei să ajungă, după ce a parcurs anumite faze preliminare, la acest moment precis în care are loc "transformarea", deoarece e evident că descrierea sa, chiar sumară, nu poate intra în cadrul unui studiu ca acesta, al cărui caracter trebuie să rămînă pur teoretic. Am vrut doar să arătăm posibilităţile fiinţei umane, posibilităţi ce sînt în mod necesar, de altfel, cele ale fiinţei în oricare dintre stările sale, căci n-ar putea să se menţină între ele nici o diferenţiere în faţa Infinitului, în care rezidă Perfecţiunea.

---

3. *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XVII, ediţia a 3-a.
4. *Ibid.*, cap. XVIII, ediţia a 3-a.

Capitolul XXVIII

Marea Triadă

Apropiind ultimele afirmații de ceea ce am spus la început, se poate înțelege cu ușurință că, în pofida denumirii sale, concepția tradițională a "Omului Universal" nu are în realitate absolut nimic antropomorfic; dar, dacă orice antropomorfism este categoric antimetafizic şi trebuie ca atare înlăturat cu rigurozitate, ne rămîne să precizăm în ce sens şi în ce condiții un anumit antropocentrism poate fi privit ca legitim.[1] Mai întîi, cum am arătat, umanitatea, din punct de vedere cosmic, joacă realmente un rol "central" în raport cu treapta Existenței căreia îi aparține, însă numai în raport cu aceasta, şi nu, bineînțeles, cu ansamblul Existenței universale, în care această treaptă nu este decît una oarecare într-o multitudine indefinită, fără nimic care să-i confere o situație specială în raport cu celelalte. În această privință, nu poate fi vorba aşadar de antropocentrism decît într-un sens restrîns şi relativ, dar suficient totuşi pentru a justifica transpoziția analogică de care este susceptibilă noțiunea de om şi, în con-

1. Trebuie adăugat de altfel că acest antropocentrim nu are nici o legătură necesară cu geocentrismul, contrar a ceea ce se-ntîmplă în anumite concepții "profane"; faptul că pămîntul e luat uneori ca simbol al stării corporale în întregime, ar putea da naştere la confuzii în această privință; dar se-nțelege de la sine că umanitatea terestră nu este întreaga umanitate.

secință, chiar denumirea de "Om Universal".

Dintr-un alt punct de vedere, am văzut că orice individ uman, ca de altfel orice manifestare a unei ființe într-o stare oarecare, are în el însuși posibilitatea de a se face centru în raport cu ființa totală; se poate deci spune că îi este centru într-un mod oarecum virtual, și că scopul pe care trebuie să și-l propună e să facă din această virtualitate o realitate actuală. Așadar, îi este permis acestei ființe, chiar înaintea acestei realizări, și în vederea ei, să se situeze într-un mod ideal în centru[2]; prin faptul că este în starea umană, perspectiva sa particulară conferă în mod firesc acestei stări o importanță preponderentă, contrar a ceea ce se întîmplă cînd este considerată din punctul de vedere al metafizicii pure, adică al Universalului; și această preponderență va fi, ca să spunem așa, justificată *a posteriori* în cazul în care această ființă, luînd efectiv starea în chestiune ca punct de plecare și bază a realizării sale, și-o va face cu adevărat starea centrală a totalității sale, corespunzînd planului orizontal de coordonate în reprezentarea noastră geometrică. Aceasta implică în primul rînd reintegrarea ființei considerate în chiar centrul stării umane, reintegrare în care constă propriu-zis restituirea "stării primordiale", iar apoi, pentru aceeași ființă, identificarea centrului uman cu centrul universal; prima din aceste două faze este realizarea integralității stării umane, iar a doua a totalității ființei.

Conform tradiției extrem-orientale, "omul adevărat" (*zhen jen*), e cel care, după ce a realizat întoarcerea la "starea primordială" și, în consecință, plenitudinea umanității, se află de acum înainte stabilit definitiv în "Invariabilul Mijloc", scăpînd chiar prin acest fapt de vicisitudinile "roții lucrurilor". Deasupra acestui grad este "omul transcendent" (*zhi jen*), care la drept vorbind nu mai este un om, deoarece a depășit umanitatea și este în întregime eliberat de condițiile sale specifice: acesta a ajuns la realizarea totală, la "Identitatea Supremă", devenind așadar, cu adevărat, "Om Universal". Nu la fel stau lucrurile cu "omul ade-

2. Există aici ceva comparabil cu modul în care Dante, conform unui simbolism temporal și nu spațial, se situează el însuși în mijlocul "marelui an" pentru a realiza călătoria prin cele "trei lumi" (vezi *L'Esotérisme de Dante*, cap. VIII).

vărat", dar se poate spune totuşi că acesta este cel puţin în mod virtual "Om Universal", în sensul că, de vreme ce nu a mai parcurs alte stări în mod distinctiv, căci a trecut de la circumferinţă la centru, starea umană va trebui să fie necesarmente pentru el starea centrală a fiinţei totale, deşi n-a ajuns în mod efectiv aici.[3]

Aceasta permite să se-nţeleagă în ce fel trebuie considerat termenul intermediar al "Marii Triade" din perspectiva tradiţiei extrem-orientale: cei trei termeni sînt "Cerul" (*Tian*), "Pămîntul" (*Di*) şi "Omul" (*Jen*), acesta din urmă jucînd într-un fel un rol de "mediator" între ceilalţi doi, unind în el naturile lor. Ce-i drept, chiar în privinţa omului individual, se poate spune că el participă realmente la ambii, "Cerul" şi "Pămîntul" fiind acelaşi lucru cu *Purusha* şi *Prakriti*, cei doi poli ai manifestării universale; dar nu există aici nimic special în cazul omului, căci este în mod necesar la fel pentru orice fiinţă manifestată. Pentru a putea îndeplini efectiv, faţă de Existenţa universală, rolul de care e vorba, trebuie ca omul să fi ajuns să se situeze în centrul tuturor lucrurilor, adică să fi atins cel puţin starea de "om adevărat"; şi nici în acest caz nu-l exercită în mod efectiv decît pentru o treaptă a Existenţei; această posibilitate este realizabilă în plenitudinea sa doar în starea de "om transcendent". Aceasta înseamnă că adevăratul "mediator", în care unirea "Cerului" cu "Pămîntul" e efectuată deplin prin sinteza tuturor stărilor, este "Omul Universal", care e identic cu Verbul; şi, s-o notăm în trecere, multe din punctele tradiţiilor occidentale, chiar în ordinul teologic, îşi pot găsi aici explicaţia cea mai profundă[4].

Pe de altă parte, "Cerul" şi "Pămîntul" fiind două principii

3. Diferenţa între aceste două trepte este aceeaşi ca şi între ceea ce am numit în altă parte nemurirea virtuală şi nemurirea actualmente realizată (*Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XVIII, ediţia a 3-a): acestea sînt cele două stadii pe care le-am distins de la început în realizarea "Identităţii Supreme". "Omul adevărat" corespunde, în terminologia arabă, "Omului Primordial" (*El-Insânul-qadîm*), iar "omul transcendent" corespunde "Omului Universal" (*El-Insânul-kâmil*). – Asupra raporturilor între "omul adevărat" şi "omul transcendent", cf. *La Grande Triade*, cap. XVIII.

4. Unirea "Cerului" cu "Pămîntul" este acelaşi lucru cu unirea celor două naturi, divină şi umană, în persoana lui Hristos, dacă acesta este considerat ca "Om Universal". Printre vechile simboluri ale lui Hristos se află steaua cu şase

complementare, unul activ şi celălalt pasiv, unirea lor poate fi reprezentată prin figura "Androginului", şi aceasta ne readuce la anumite consideraţii pe care le-am indicat de la început în ceea ce priveşte "Omul Universal". Şi aici, participarea a două principii există pentru orice fiinţă manifestată, traducîndu-se prin prezenţa a doi termeni, *yang* şi *yin*, însă în proporţii diferite şi totdeauna cu predominarea unuia sau a celuilalt; unirea perfect echilibrată a acestor doi termeni nu poate fi realizată decît în "starea primordială".[5] În ce priveşte starea totală, nu poate fi vorba în cazul ei

---

colţuri, adică cele două triunghiuri din "pecetea lui Solomon" (cf. *Regele Lumii*, cap. IV); or, în simbolismul unei şcoli hermetice din care făceau parte Albert cel Mare şi Sfîntul Toma d'Aquino, triunghiul cu vîrful în sus reprezintă Divinitatea, iar triunghiul inversat natura umană ("făcută după chipul lui Dumnezeu", ca reflex al său în sens invers în "oglinda Apelor"), astfel încît unirea celor două triunghiuri o figurează pe cea a celor două naturi (*Lâhût* şi *Nâsût* în ezoterismul islamic). Trebuie remarcat, din punctul de vedere special al hermetismului, că ternarul uman: "*spiritus*, *anima*, *corpus*", e în corespondenţă cu ternarul principiilor alchimice: "sulf, mercur, sare". – Pe de altă parte, din punctul de vedere al simbolismului numeric, "pecetea lui Solomon" este figura numărului 6, care este numărul "conjunctiv" (litera *vau* în ebraică şi arabă), numărul unirii şi medierii; el este de asemenea numărul creaţiei, potrivindu-i-se, ca atare, şi Verbului (*per quem omnia facta sunt*). Stelele cu cinci colţuri şi cu şase colţuri reprezintă respectiv "microcosmosul" şi "macrocosmosul", de asemenea omul individual (legat de cele cinci condiţii ale stării sale, cărora le corespund cele cinci simţuri şi cele cinci elemente corporale) şi "Omul Universal" sau *Logos*-ul. Rolul Verbului, în raport cu Existenţa universală, mai poate fi precizat prin adăugarea crucii trasate în interiorul figurii "peceţii lui Solomon": braţul vertical uneşte vîrfurile celor două triunghiuri opuse, sau cei doi poli ai manifestării, iar braţul orizontal reprezintă "suprafaţa Apelor". – În tradiţia extrem-orientală, se întîlneşte un simbol care, deşi diferă prin dispoziţie de "pecetea lui Solomon", îi este numeric echivalent: şase linii paralele, continue sau întrerupte după caz (cele şaizeci şi patru de "hexagrame" ale lui Wen Wang din *Yi jing*, fiecare dintre ele fiind formată prin suprapunerea a două din cele opt *kua* sau "trigrame" ale lui Fu Xi), ce constituie "graficele Verbului" (în raport cu simbolismul Dragonului); şi ele reprezintă "Omul" ca termen de mijloc al "Marii Triade" ("trigrama" superioară corespunzînd "Cerului" şi cea inferioară "Pămîntului", ceea ce le identifică respectiv cu triunghiurile cu vîrful în sus şi inversat ale "peceţii lui Solomon").

5. De aceea, cele două jumătăţi ale *yin-yang*-ului constituie prin unirea lor forma circulară completă (care corespunde, în plan, formei sferice din spaţiul cu trei dimensiuni)

de nici o distincţie între *yang* şi *yin*, care intră în indiferenţierea principială; aici nu se mai poate vorbi aşadar de "Androgin", ce implică deja o anumită dualitate în unitatea însăşi, ci doar de "neutralitate", care este cea a Fiinţei considerată în ea însăşi, dincolo de distincţia dintre "esenţă" şi "substanţă", "Cer" şi "Pământ", *Purusha* şi *Prakriti*. Deci numai în raport cu manifestarea, cuplul *Purusha-Prakriti* poate fi, cum am spus mai sus, identificat cu "Omul Universal"[6]; şi doar din acest punct de vedere, evident, acesta este "mediatorul" între "Cer" şi "Pământ", aceşti doi termeni dispărînd cînd se trece dincolo de manifestare.[7]

---

6. Ceea ce spunem aici despre adevăratul loc al "Androginului" în realizarea fiinţei şi despre raporturile sale cu "starea primordială", explică rolul important pe care îl joacă această concepţie în hermetism, ale cărui învăţături se referă la domeniul cosmologic, ca şi la extensiile stării umane în ordinul subtil, deci, în definitiv, la ceea ce se poate numi "lumea intermediară", care nu trebuie confundată cu domeniul metafizicii pure.

7. Se poate înţelege prin aceasta sensul superior al acestei fraze din Evanghelie: "Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece". Verbul în sine însuşi (şi în consecinţă "Omul Universal", identic cu el) este dincolo de distincţia "Cerului" şi "Pământului"; el rămîne aşadar veşnic aşa cum este, în plenitudinea sa de a fi, în timp ce orice manifestare şi orice diferenţiere (adică întregul ordin al existenţelor contingente) dispar în "transformarea" totală.

Capitolul XXIX

Cercul şi circumferința

Considerațiile pe care le-am expus nu ne-au condus nicidecum, cum ar putea unii s-o creadă din greşeală dacă nu am avea grijă să insistăm în această privință, la a considera spațiul ca "o sferă al cărei centru este pretutindeni şi circumferința nicăieri", după mult citata formulă a lui Pascal, care, de altfel, n-a conceput-o poate primul. În orice caz, nu vrem să căutăm aici sensul precis în care însuşi Pascal înțelegea această frază, care a putut fi interpretată greşit; acest lucru nu ne interesează, căci e evident că autorul celebrelor considerații despre cele "două infinituri", cu toate meritele sale incontestabile în alte privințe, nu poseda nici o cunoaştere de ordin metafizic.[1]

În reprezentarea spațială a ființei totale, e-adevărat fără îndoială că fiecare punct, înaintea oricărei determinări, este în potență centru al ființei ce reprezintă această întindere în care e situată; însă nu este decît în potență şi în mod virtual, atîta timp cît centrul real nu este efectiv determinat. Această determinare implică, pentru centru, o identificare cu natura însăşi a punctului

1. O pluralitate de infinituri este evident imposibilă, căci s-ar limita reciproc, astfel încît nici unul n-ar mai fi realmente infinit; Pascal, ca mulți alții, confundă infinitul cu indefinitul, acesta fiind înțeles în mod cantitativ şi luat în cele două sensuri opuse ale mărimilor crescătoare şi descrescătoare.

principial, care, în sine, nu este propriu-zis nicăieri, deoarece nu e supus condiției spațiale, fapt ce îi permite să conțină toate posibilitățile acestei condiții; în sens spațial, așadar, numai manifestările acestui punct principial se află pretutindeni, manifestări ce umplu într-adevăr întreaga întindere, dar care nu sînt decît simple modalități, astfel încît "ubicuitatea" nu este în definitiv decît substitutul sensibil al adevăratei "omniprezențe".[2] În plus, dacă centrul întinderii se asimilează într-un fel tuturor celorlalte puncte prin vibrația ce le-o transmite, aceasta se-ntîmplă numai pentru că le face să participe la aceeași natură indivizibilă și necondiționată care a devenit propria sa natură, și această participare, atît timp cît este efectivă, le sustrage chiar prin aceasta condiției spațiale.

E cazul, în toate acestea, să se țină seama de o lege generală elementară, pe care am amintit-o deja în diferite ocazii, și care nu ar trebui niciodată pierdută din vedere, mai ales că unii par să o ignore aproape sistematic: aceea că, între faptul sau obiectul sensibil (ceea ce e același lucru în fond) ce se ia ca simbol și ideea sau mai degrabă principiul metafizic ce se vrea simbolizat, în măsura în care poate fi simbolizat, analogia este întotdeauna inversă, acesta fiind de altfel cazul adevăratei analogii.[3] Astfel, în spațiul considerat în realitatea sa actuală, și nu ca simbol al ființei totale, nici un punct nu este și nu poate fi centru; toate punctele aparțin în mod egal domeniului manifestării, prin chiar faptul că aparțin spațiului, ce este una din posibilitățile a căror realizare e cuprinsă în acest domeniu, care, în ansamblul său, nu constituie nimic mai mult decît circumferința "roții lucrurilor", ori ceea ce putem numi exterioritatea Existenței universale. A vorbi aici de "interior" și "exterior", ca și de centru și circumferință, înseamnă de altfel a folosi un limbaj simbolic, și încă chiar unul ce ține de simbolismul spațial; însă imposibilitatea de a depăși astfel de simboluri nu dovedește altceva decît acea inevitabilă imperfecțiune a mijloacelor noastre de expresie

2. Vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XXV, ediția a 3-a.

3. Ne vom putea raporta, în această privință, la ceea ce am spus la început despre analogia între omul individual și "Omul Universal".

pe care am semnalat-o deja mai sus. Dacă putem, pînă la un anumit punct, să ne comunicăm concepţiile semenului nostru, în lumea manifestată şi formală (deoarece e vorba de o stare individuală limitată, în afara căreia de altfel nu s-ar mai putea pune propriu-zis problema "semenului", cel puţin în sensul "separativ" pe care acest cuvînt îl implică în lumea umană), aceasta nu se întîmplă evident decît prin figurări ce manifestă aceste concepţii în anumite forme, adică prin corespondenţe şi analogii; avem aici principiul şi raţiunea de a fi ale oricărui simbolism, şi orice expresie, de orice fel ar fi, nu e altceva în realitate decît un simbol.[4] Numai "să avem grijă să nu confundăm lucrul (sau ideea) cu forma deteriorată prin care putem doar să-l figurăm, şi poate chiar să-l înţelegem (ca indivizi umani); căci cele mai grave erori metafizice (sau mai degrabă antimetafizice) provin din insuficienta înţelegere şi greşita interpretare a simbolurilor. Să ne amintim întotdeauna de zeul Ianus, care este reprezentat cu două chipuri, dar care n-are totuşi decît unul, ce nu este nici unul nici celălalt din cele pe care le putem atinge sau vedea".[5] Această imagine a lui Ianus s-ar putea aplica întocmai distincţiei dintre "interior" şi "exterior", la fel de bine precum considerării trecutului şi viitorului; şi chipul unic, pe care nici o fiinţă relativă şi contingentă nu-l poate contempla fără să iasă din condiţia sa limitată, n-ar putea fi comparat mai bine decît cu al treilea ochi al lui Shiva, ce vede toate lucrurile în "eternul prezent"[6].

În aceste condiţii, şi cu restricţiile ce se impun după ceea ce am spus pînă acum, putem şi chiar trebuie să inversăm enunţul din formula lui Pascal pe care am amintit-o mai sus, pentru a conforma expresia noastră raportului normal al tuturor analogiilor (pe care-l vom numi, în termeni geometrici, un raport de omotetie inversă). E ceea ce găsim, de altfel, într-unul din textele daoiste pe care le-am citat mai înainte. "Punctul ce este pivotul normei

---

4. Vezi *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, partea a 2-a, cap. VII.

5. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 21-22.

6. Vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XX, ediţia a 3-a şi *Regele Lumii*, cap. V.

este centrul imobil al unei circumferinţe pe conturul căreia rulează toate contingenţele, distincţiile şi individualităţile".[7] La prima vedere, s-ar putea aproape crede că cele două imagini sînt comparabile, dar în realitate ele sînt exact inverse una faţă de cealaltă; în definitiv, Pascal s-a lăsat antrenat de imaginaţia sa de geometru, care l-a determinat să inverseze adevăratele raporturi, aşa cum trebuie considerate din punct de vedere metafizic. Centrul e cel care nu este propriu-zis nicăieri, de vreme ce, aşa cum am spus-o, este esenţialmente "non-localizat"; el nu poate fi găsit în nici un loc al manifestării, fiind absolut transcendent în raport cu aceasta, deşi interior tuturor lucrurilor. El este dincolo de tot ceea ce poate fi atins prin simţuri şi prin facultăţile ce ţin de ordinul sensibil: "Principiul nu poate fi atins nici prin vedere nici prin auz... Principiul nu poate fi auzit, ceea ce se aude, nu este El. Principiul nu poate fi văzut; ceea ce se vede nu este El. Principiul nu poate fi enunţat; ceea ce se enunţă, nu este El... Principiul, neputînd fi imaginat, nu poate fi nici descris".[8] Tot ceea ce poate fi văzut, auzit, imaginat, enunţat sau descris, aparţine necesarmente manifestării, şi chiar manifestării formale; în realitate, aşadar, circumferinţa este pretutindeni, deoarece toate locurile spaţiului sau, mai general, toate lucrurile manifestate (spaţiul nefiind aici decît un simbol al manifestării universale), "toate contingenţele, distincţiile şi individualităţile", nu sînt decît elemente ale "curentului formelor", puncte ale circumferinţei "roţii cosmice".

Prin urmare, pentru a rezuma acestea în cîteva cuvinte, putem spune că, nu doar în spaţiu, ci în tot ceea ce este manifestat, exteriorul sau circumferinţa este pretutindeni, pe cînd centrul nu este nicăieri, deoarece este nemanifestat; însă (şi aici expresia "sens invers" îşi dobîndeşte întreaga forţă semnificativă) manifestatul n-ar fi absolut nimic fără acest punct esenţial, care nu este el însuşi nimic din manifestat, şi care, tocmai din cauza nemanifestării sale, conţine în principiu toate manifestările posibile,

---

7 *Zhuang zi*, cap. II.

8 *Ibid.*, cap. XXII. – Cf. *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XV, ediţia a 3-a.

fiind cu adevărat "motorul imobil" al tuturor lucrurilor, originea imuabilă a oricărei diferenţieri şi modificări. Acest punct produce întreg spaţiul (ca şi celelalte manifestări) ieşind într-un fel din el însuşi, prin desfăşurarea virtualităţilor sale într-o multitudine indefinită de modalităţi, cu care umple în întregime acest spaţiu; dar, cînd spunem că iese din el însuşi pentru a efectua această defăşurare, această expresie foarte imperfectă nu trebuie luată *ad litteram*, căci acest lucru ar fi o eroare grosolană. În realitate, punctul principial despre care vorbim, nefiind niciodată supus spaţiului – din moment ce îl generează, iar raportul de dependenţă (sau raportul cauzal) nu este evident reversibil – rămîne "neafectat" de condiţiile vreuneia din modalităţile sale, de unde rezultă că nu încetează deloc să fie identic cu el însuşi. Cînd a realizat posibilitatea sa totală, el revine (dar fără ca ideea de "reîntoarcere" sau "reîncepere" să fie, totuşi, cîtuşi de puţin aplicabilă aici) la "sfîrşit care e identic cu începutul", adică la această Unitate primă ce conţine totul în principiu, Unitate care, fiind ea însăşi (considerată drept "Sinele"), nu poate în nici un fel să devină altceva decît este (ceea ce ar implica o dualitate), şi din care, în consecinţă, considerat în sine, el n-a ieşit niciodată. De altfel, atîta timp cît e vorba de fiinţa în sine, simbolizată prin punct, şi chiar de Fiinţa universală, nu putem vorbi decît despre Unitate, precum am făcut-o; dar dacă am vrea, depăşind limitele Fiinţei însăşi, să luăm în considerare Perfecţiunea absolută, va trebui să trecem în acelaşi timp, dincolo de această Unitate, la Zero-ul metafizic, pe care nici un simbol n-ar putea să-l reprezinte şi nici un nume să-l numească.[9]

9. Vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XV, ediţia a 3-a.

Capitolul XXX

Ultime remarci asupra simbolismului spațial

În tot ce precede, n-am căutat să stabilim o distincție netă între semnificațiile respective ale termenilor "spațiu" şi "întindere", folosindu-i pe ambii, în cele mai multe cazuri, aproape fără alegere; această distincție, la fel ca aceea dintre "timp" şi "durată", poate fi de mare folos în anumite subtilități filozofice, poate avea chiar o valoare reală din punct de vedere cosmologic, însă metafizicii pure, cu siguranță, îi este indiferentă.[1] De altfel, la modul general, preferăm să ne abținem de la toate complicațiile de limbaj ce nu sînt strict necesare clarității şi preciziei expunerii noastre; şi, conform unei declarații ce nu ne aparține, dar la care putem subscrie în întregime, "ne displace profund să

---

1. În vreme ce întinderea este considerată de obicei ca o particularitate a spațiului, raportul între timp şi durată este uneori considerat într-un sens opus: într-adevăr, după anumite concepții, în special după cea a filozofilor scolastici, timpul nu este decît un mod particular al duratei; însă această concepție, cu totul acceptabilă de altfel, e legată de considerații ce sînt străine de subiectul nostru. Tot ce putem spune în această privință, e că termenul "durată" este luat în acest caz pentru a desemna în general orice mod de succesiune, adică, în definitiv, orice condiție care, în celelalte stări de existență, poate corespunde în mod analogic la ceea ce este timpul în starea umană; dar folosirea acestui termen riscă poate să dea loc la anumite confuzii.

încărcăm metafizica cu o nouă terminologie, amintind că terminologiile sînt subiecte de discuţii, erori şi neîncredere; cei ce le creează, pentru necesităţile aparente ale demonstraţiilor lor, îşi încarcă în mod nefiresc textele cu ele, acordîndu-le atîta importanţă, încît adesea aceste terminologii, aride şi inutile, ajung să constituie unica noutate a sistemului propus".[2]

În afară de aceste motive generale, dacă am numit spaţiu ceea ce, la drept vorbind, nu e în realitate decît o întindere particulară cu trei dimensiuni, am făcut-o deoarece, chiar în cel mai înalt grad de universalizare, al simbolului spaţial pe care l-am studiat, n-am depăşit limitele acestei întinderi, luată pentru a da o reprezentare, necesarmente imperfectă aşa cum am arătat, a fiinţei totale. Totuşi, dacă am vrea să ne impunem un limbaj mai riguros, ar trebui fără îndoială să nu folosim cuvîntul "spaţiu" decît pentru a desemna ansamblul tuturor întinderilor particulare; astfel, posibilitatea spaţială, a cărei actualizare constituie una din condiţiile speciale ale anumitor modalităţi de manifestare (precum modalitatea noastră corporală, în particular) în treapta existenţei căreia îi aparţine starea umană, conţine în indefinitatea sa toate întinderile posibile, fiecare fiind indefinită într-un grad mai mic şi putîndu-se deosebi între ele prin numărul de dimensiuni sau prin alte caracteristici; şi este evident de altfel că întinderea numită "euclidiană", pe care o studiază geometria obişnuită, nu este decît un caz particular al întinderii cu trei dimensiuni, deoarece nu este singura modalitate conceptibilă a acesteia.[3]

Cu toate acestea, posibilitatea spaţială, chiar în toată această generalitate în care o luăm în considerare, nu este încă decît o posibilitate determinată, indefinită fără îndoială, şi chiar indefinită la o putere multiplă, dar totuşi finită, deoarece, cum o arată în particular producerea seriei numerelor întregi începînd cu unitatea, indefinitul provine din finit, ceea ce nu este posibil decît

---

2. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 33 (note)

3. Perfecta coerenţă logică a diverselor geometrii "neeuclidiene" este în acest sens o probă suficientă; dar, bineînţeles, nu este locul aici să insistăm asupra semnificaţiei şi importanţei acestor geometrii, nici asupra celor ale "hipergeometriei" sau geometriei cu mai mult de trei dimensiuni.

cu condiţia ca finitul însuşi să conţină în potenţă acest indefinit; şi este evident că "mai multul" nu poate ieşi din "mai puţin", nici infinitul din finit. De altfel, dacă n-ar fi aşa, coexistenţa unei indefinităţi cu alte posibilităţi, care să nu fie cuprinse în ea[4], şi fiecare să fie susceptibilă deopotrivă de o desfăşurare indefinită, ar fi imposibilă; ar fi suficientă această consideraţie, în lipsa oricărei alteia, pentru a demonstra absurditatea acestui "spaţiu infinit" de care s-a abuzat atît[5], căci nu poate fi cu adevărat infinit decît ceea ce cuprinde totul, ceea ce nu poate fi limitat în vreun fel de absolut nimic din afară, adică Posibilitatea totală şi universală[6].

Vom întrerupe aici prezenta expunere, păstrînd pentru un alt studiu plusul consideraţiilor referitoare la teoria metafizică a stărilor multiple ale fiinţei, pe care le vom considera atunci independent de simbolismul geometric căruia ia dat loc această teorie. Pentru a rămîne în limitele propuse pentru moment, vom adăuga doar următorul lucru, care ne va servi de concluzie: acest element transcendent şi informal, deci non-incarnat şi non-individualizat, numit "Raza Cerească", se manifestă, în centrul însuşi al stării noastre umane la fel ca în toate celelalte stări, prin conştiinţa Identităţii Fiinţei, permanentă de-a lungul tuturor mo-

---

4. Pentru a rămîne la ceea ce e cunoscut de toată lumea, chiar gîndirea obişnuită, aşa cum o iau în considerare psihologii, e în afara spaţiului, neputînd fi situată în nici un fel.

5. Cum s-a întîmplat, de altfel, cu noţiunea de "număr infinit"; într-un mod general, pretinsul "infinit cantitativ", sub toate formele sale, nu este şi nu poate fi pur şi simplu decît indefinitul; prin aceasta dispar toate contradicţiile inerente acestui aşa-zis infinit, care îi încurcă atît de tare pe matematicieni şi filozofi.

6. Dacă ne este imposibil, aşa cum am spus mai sus, să admitem punctul de vedere îngust al geocentrismului, legat îndeobşte de antropomorfism, nu admitem prin urmare, cu atît mai mult, acel soi de lirism ştiinţific, sau mai degrabă pseudo-ştiinţific, ce pare aşa de îndrăgit mai ales de unii astronomi, şi în care e vorba tot timpul despre "spaţiu infinit" şi "timp veşnic", care sînt, o repetăm, pure absurdităţi, căci nu poate fi infinit şi veşnic decît tocmai ceea ce este independent de spaţiu şi timp; aceasta nu este, în fond, decît una din multele tentative ale spiritului modern de a limita Posibilitatea universală la măsura propriilor sale capacităţi, ce nu depăşesc aproape deloc limitele lumii sensibile.

dificărilor indefinit multiple ale Existenței unice; și această conștiință (superioară chiar prin acest fapt oricărei facultăți de ordin formal, așadar supra-rațională, și implicînd asentimentul legii armoniei ce leagă și unește toate lucrurile din Univers) este cea care, pentru ființa noastră individuală, dar independent de ea și de condițiile la care este supusă, constituie cu adevărat "simțul eternității".[7]

7. Se-nțelege de la sine că termenul "simț" nu e luat aici în sensul său propriu: el trebuie înțeles, prin transpoziție analogică, ca o facultate intuitivă, ce își sesizează în mod imediat obiectul, așa cum o face senzația în ordinul ei; însă avem aici întreaga diferență ce separă intuiția intelectuală de intuiția sensibilă, supra-raționalul de infra-rațional.

MIRCEA A. TĂMAŞ

ALBUM BIOGRAFIC

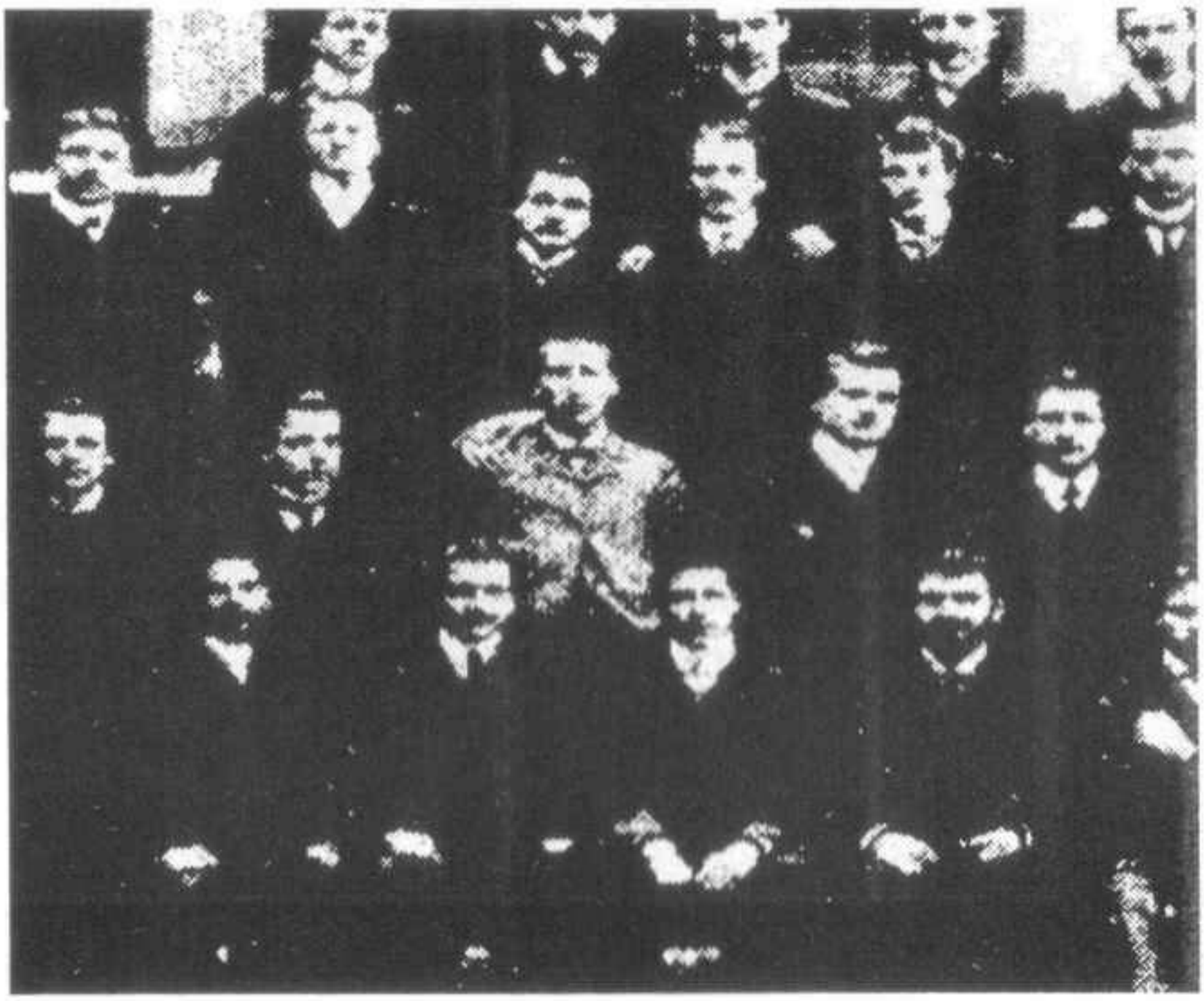
"RENÉ GUÉNON"

RENÉ GUÉNON s-a născut la 15 neiembrie 1886 la Blois, rue Croix-Boissée, pe malul stîng al Loirei, Astăzi străduța poartă inscripția "René Guénon, orientalist francez", o insultă la adresa maestrului.

Blois, rue de Foix, no. 74, malul drept al Loirei. În această căsuță a copilărit Guénon şi tot aici venea în vacanțe cînd locuia la Paris (foto MAT).

La şcoală a fost considerat un elev excelent, cu aptitu-
ıni pentru matematică şi filosofie, dar cu o sănătate pre-
ıră.

În 1904, René Guénon vine la Paris, la fel cum au venit pe vremuri D'Artagnan, Alexandre Dumas sau Jules Verne. Se înscrie la colegiul Rollin, ca student la matematici.



In 1908 (de cînd datează portretul de mai sus) Guénon era implicat în frecventarea tuturor "şcolilor" ocultiste ale epocii. Iniţiat în Franc-Masonerie, în Ordinul Martinist, student al Şcolii Hermetice a lui Papus, el va deveni o figură cunoscută în mişcarea esoterică de atunci, un tînăr (avea 22 de ani) ce promitea.

În acest an 1908, mai mulţi membri ai Ordinului Martinist s-au reunit la hotelul din strada des Cannettes, nr. 17, aproape de biserica Saint-Sulpice, unde au primit un "mesaj astral" ce le poruncea să îl aducă pe tînărul Guénon la proxima întrunire. În urma mai multor reuniuni, la care a participat şi Guénon, s-a fondat Ordinul Renovat al Templului, iar René Guénon a devenit şeful acestuia. Prin acest ordin Guénon va încerca, urmînd o cale mai puţin ortodoxă, să influenţeze gîndirea occidentală. Din păcate, încercarea se va dovedi un eşec şi peste doi ani René Guénon desfiinţează Ordinul

Hôtel Des Cannettes cum arată astăzi (foto MAT)

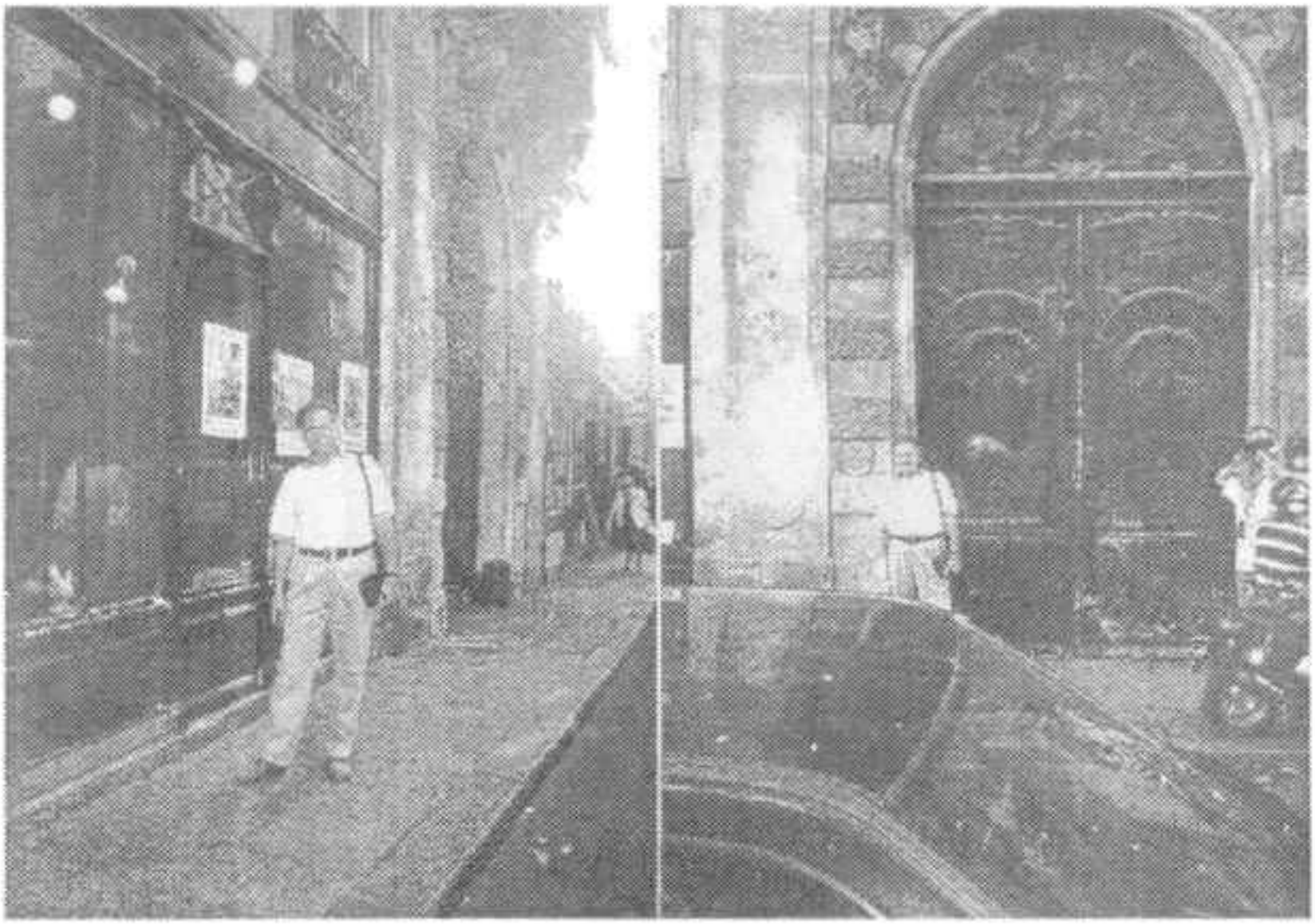
În 1909 René Guénon devine membru al Bisericii Gnostice, cu numele Palingenius. Aici face cunoştinţă cu Albert de Pouvourville pe care îl va numi "maestru" şi îl va cita pentru lucrările sale fundamentale asupra daoismului. Va utiliza de asemenea, modificată, schema geometrică a acestuia privind stările multiple ale fiinţei.

Albert de Pouvourville (vezi fotografia de mai sus stînga) a primit în Vietnam iniţierea în daoism sub numele de Matgioi, "ochiul zilei" (adică "soarele"). Spre sfîrşitul vieţii însă, Matgioi se va pierde spiritual.

Perioada 1908-1912 este foarte enigmatică. În această perioadă *Superiores Incogniti* investesc pe René Guénon cu funcția de restaurator al Tradiției primordiale în Occident, mai precis, cu rolul de transmițător și tălmăcitor al adevărurilor absolute, în vederea modificării mentalității occidentale. I s-a interzis de a deveni un maestru spiritual (de aici interzicerea categorică a oricăror discipoli). Această funcție de transmițător Guénon o va îndeplini pînă la dispariția sa din lumea fizică. Între 1909 și 1912 realizarea metafizică (cel puțin teoretică) era un fapt împlinit, dovadă fiind articolele pe care le-a scris atunci și care prevestesc cărțile de mai tîrziu.

René Guénon și prima sa soție, Berthe Loury.

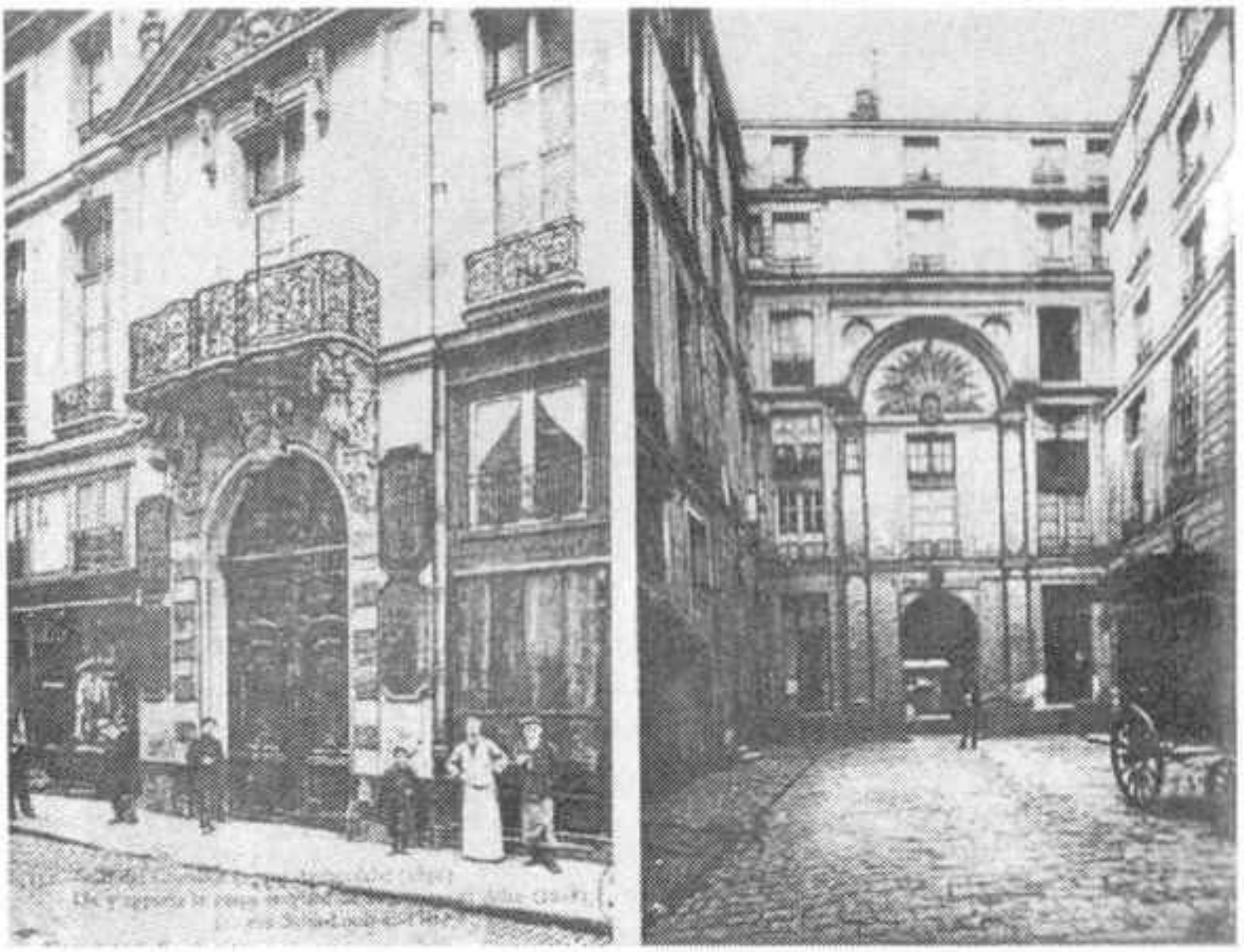
Fiindcă inițierea sa este una "universală", Guénon o va "particulariza" devenind inițiat în hinduism, daoism şi Masonerie, iar în 1911-1912 René Guénon se ataşează tradiției islamice luînd numele de "slujitorul unicului", Abdel Wahed Yahia. Tot în 1912, 11 iulie, se căsătoreşte cu Berthe Loury. Tinerii căsătoriți vor locui în apartamentul lui Guénon din Paris, rue Saint-Louis-I'lle, numărul 51.



Fațada locuinței din strada Saint-Louis-I'lle, numărul 51 aşa cum arată astăzi. Aici nimeni nu ştie de René Guénon.

Deşi opera sa ca sîmbure spiritual, dar şi ca expunere discursivă, era deja constituită, abia după zece ani René Guénon începe să îşi publice cărţile. Primul război mondial îl împiedică să se manifeste mai repede, şi doar în 1921 îi apare prima carte, despre tradiţia hindusă. În decada ce urmează îşi va publica toate scrierile fundamentale, şi tot acum devine "inima" şi "intelectul" reviste "Etudes Traditionnelle.

Pe de altă parte devine tot mai convins că activitatea sa de prezenţă în Occident nu va reuşi să convertească mentalitatea acestuia spre tradiţie şi sacru.

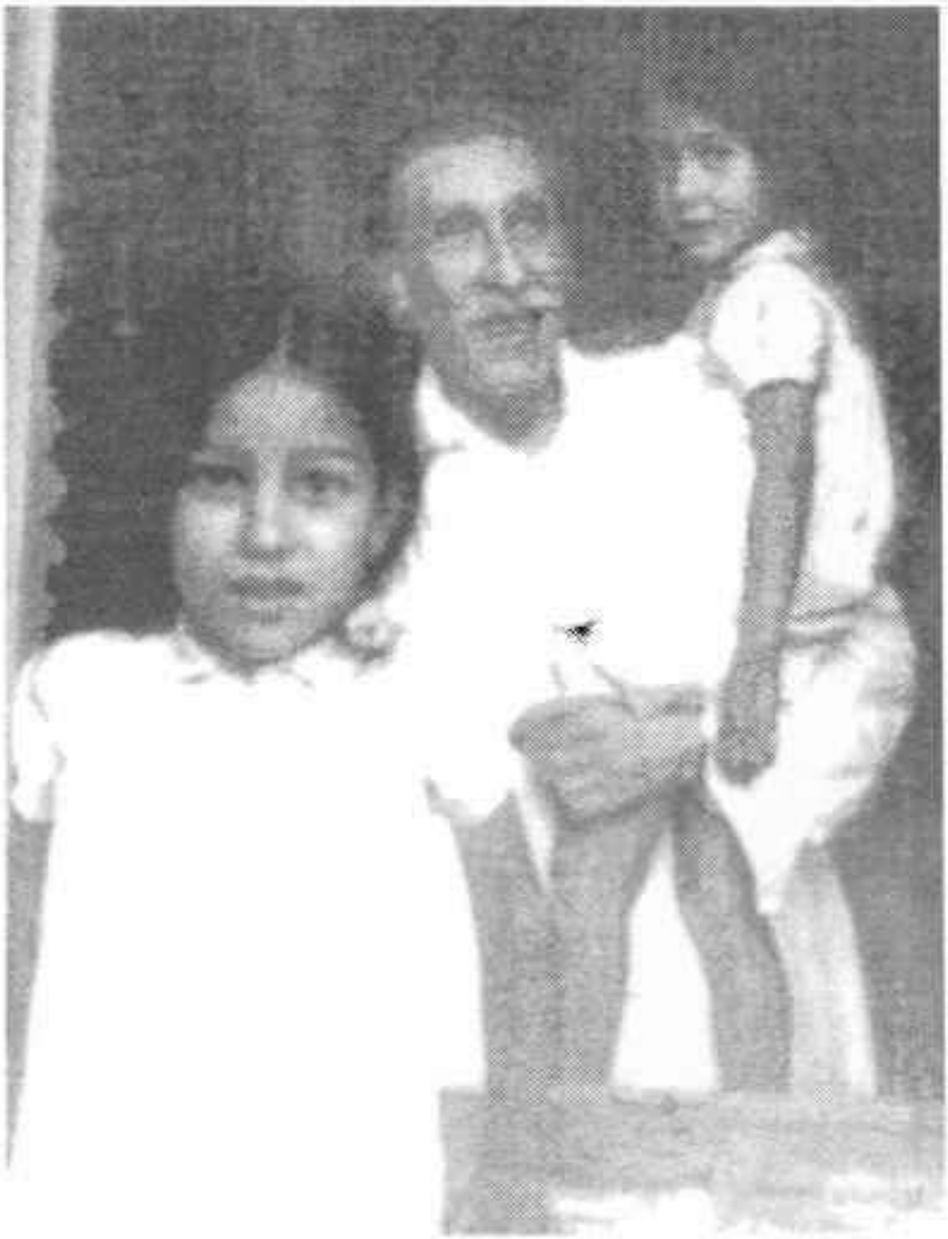


Faţada locuinţei din Saint-Louis-Ille, numărul 51 şi curtea interioară cum arătaseră în vremea lui Guénon.

De aceea, la 5 martie 1930, după moartea soției părăsește definitiv Franța, stabilindu-se pentru tot restul vieții la Cairo, în Egipt. Din acest moment va adopta toate riturile și cutumele musulmane, fără a-și abandona funcția universală.

În 1934 se căsătoreşte cu Fatima, fiica cea mare a şeicului Mohammad Ibrahim. Vor avea patru copii, două fete şi doi băieţii, ultimul născut după moartea lui Guénon.

Khadija (născută în 1944) şi Leila (născută în 1947).



Deşi sihăstrit în Egipt, Guénon a continuat să exercite o influenţă peremptorie asupra Occidentului. Articolele lunare ce apăreau în *Etudes Traditionnelles,* corespondenţa de o vastitate uluitoare şi cărţile scrise în perioada celui de al doilea război mondial au completat înţelept Opera sa. La biroul din camera sa de lucru din Cairo, Guénon citea răbdător toate cărţile trimise spre recenzie, toate scrisorile de la diverşi corespondenţi, oricît de inepte ar fi fost aceste cărţi şi scrisori. Şi cu răbdare de maestru spiritual răspundea tuturor.

Deşi a declarat răspicat că nu acceptă discipoli, René Guénon a influenţat pe mulţi, revărsîndu-şi cunoaşterea şi milostenia metafizică asupra lumii. Cel mai valoros colaborator, cel care şi-a schimbat întreaga viaţă şi operă datorită lui Guénon, a fost Ananda Kentish Coomaraswamy Scrierile acestuia sînt, după ale lui Guénon, cele mai puternice şi mai sincere din domeniul tradiţional, care pot fi luate ca referinţă fără nici o ezitare.

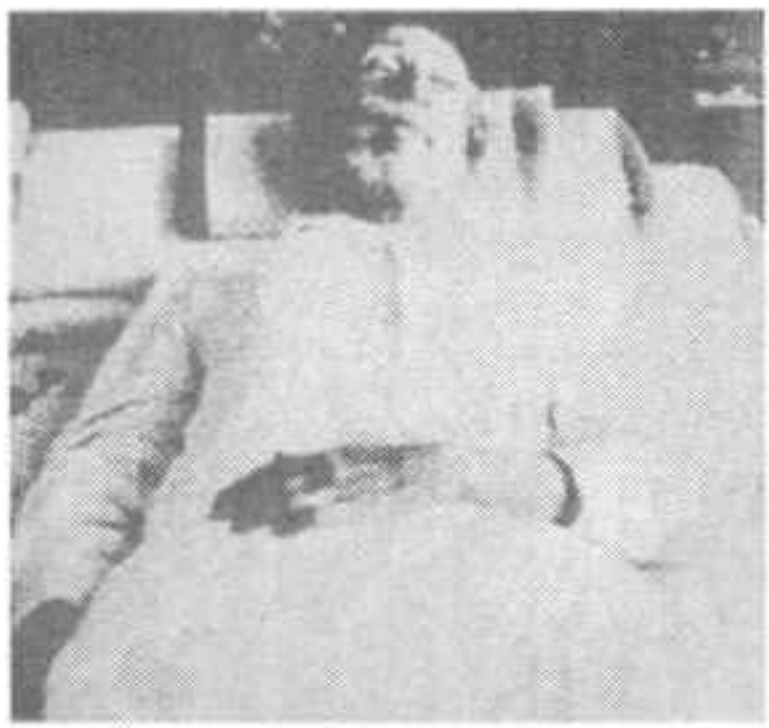
Pentru legătura cu *Etudes Traditionnelles,* Guénon s-a sprijinit pe Marcel Clavelle alias Jean Reyor. După moartea Maestrului, Clavelle va fi implicat în afacerea "documentului inedit", un fel de "memorii" ale sale despre Guénon, prin care îşi va trăda slaba calitate intelectuală.

Cea mai mare speranţă şi-a pus-o René Guénon în Frithjof Schuon care, trecut la islamism, va institui o "cale iniţiatică" pentru Europa. Acestei căi i se vor ataşa românii Mihai Vâlsan şi Eugen Lovinescu, iar dintre alţi "guénonişti" mai cunoscuţi menţionăm pe Titus Burckhardt şi Martin Lings. Mihai Vâlsan va deveni, după moarte lui Guénon, redactorul şef al revistei *Etudes Traditionnelles* şi va începe publicarea operei postume a maestrului. Din păcate, Frithjof Schuon va fi cuprins de virusul superbiei şi, încercînd să devină singurul şi cel mai mare maestru spiritual pentru Occident (islamism şi creştinătate împreună), va distruge orice speranţă într-o refacere a mentalităţii occidentale. Guénon va fi atît de mîhnit încît se va simţi "ucis" de acţiunea lui Schuon.

În fotografie Jacques Cuttat, Frithjof Schuon, şi Titus Burckhardt.

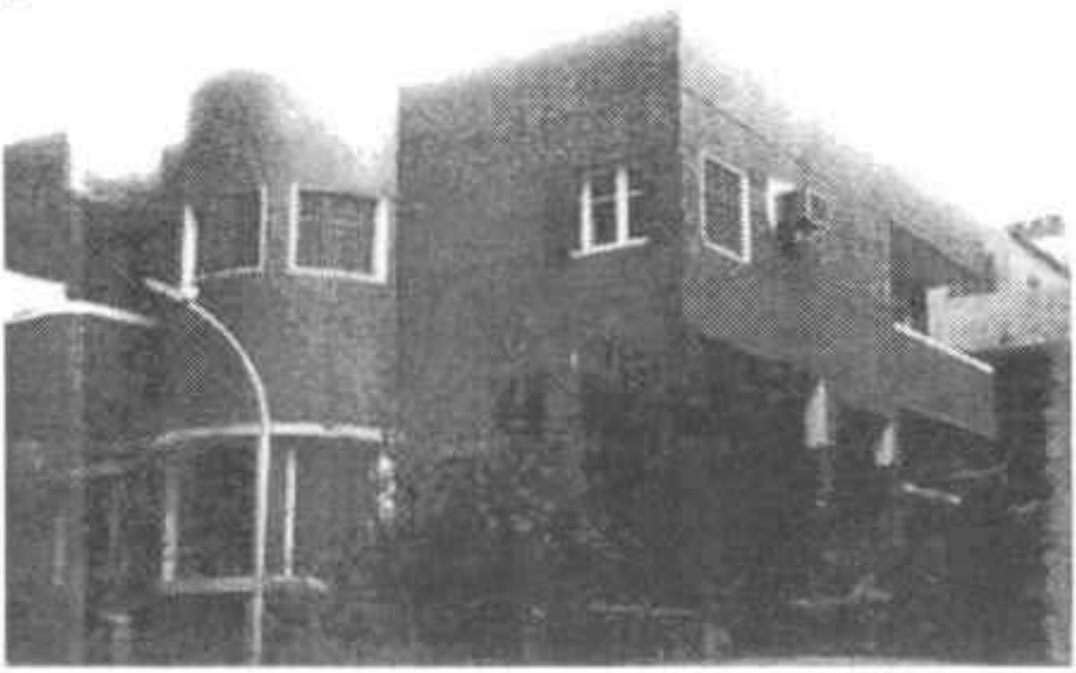
Martin Lings, care a scris excelente rînduri despre tradiţia islamică, a fost un apropiat a lui Guénon în ultimii ani de viaţă ai acestuia. Lings a încercat să concilieze, post-mortem, pe Guénon cu Schuon.

Un episod ciudat este cel în care, pentru şase luni, René Guénon va fi imobilizat la pat datorită unei aşa-zise crize dc reumatism. De fapt, mărturiseşte Guénon, acestă criză a fost efectul unor forțe malefice, direcționate împotriva sa dc "adversari".

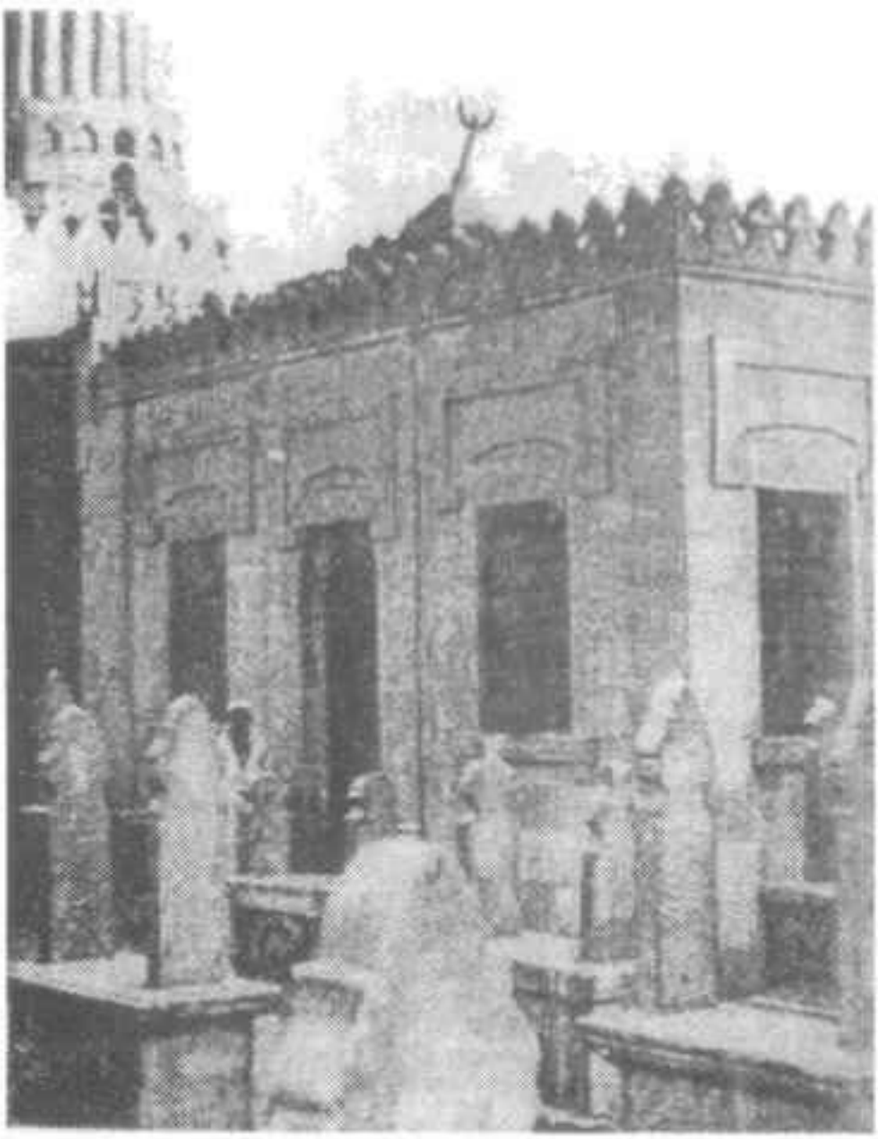


În 1949 i se naşte primul fiu, Ahmed.

După o suferință intensă, René Guénon cere permisiune soției sale să moară. Se va duce din lumea fizică la 7 ianuarie 1951. Corpul său va fi adăpostit în mausoleul familiei soției. Deşi i-a cerut Fatimei să lase camera sa de lucru neatinsă, un grup autointitulat "amicii lui Guénon" va lua în stăpînire biblioteca sa şi alte documente.



Vila Fatma unde a locuit Guénon cu soția şi copii săi, la Cairo.



Mausoleul familiei soţiei, unde a fost înmormîntat Guénon

Cuprins

Studiu introductiv de Mircea A. Tămaş .....

Cuvânt înainte .....
I. Multiplicitatea stărilor fiinţei .....
II. Omul Universal .....
III. Simbolismul metafizic al crucii .....
IV. Direcţiile spaţiului .....
V. Teoria hindusă a celor trei *guna*-şi .....
VI. Unirea complementarelor .....
VII. Rezoluţia opoziţiilor .....
VIII. Războiul şi pacea .....
IX. Arborele din mijloc .....
X. Swastika .....
XI. Reprezentarea geometrică a treptelor Existenţei .....
XII. Reprezentarea geometrică a stărilor fiinţei .....
XIII. Raporturile celor două reprezentări precedente .....
XIV. Simbolismul ţesutului .....
XV. Reprezentarea continuităţii diferitelor modalităţi ale unei stări a fiinţei .....
XVI. Raporturile punctului cu întinderea .....
XVII. Ontologia Rugului aprins .....
XVIII. Trecerea de la coordonatele rectilinii la coordonatele polare; continuitatea prin rotaţie .....
XIX. Reprezentarea continuităţii diferitelor stări ale fiinţei .....
XX. Vortexul sferic universal .....

XXI. Determinarea elementelor reprezentării ființei .
XXII. Simbolismul extrem-oriental al *yin-yang*-ului; echivalența metafizică a nașterii și morții .....
XXIII. Semnificația axei verticale; influența Voinței Cerului ...
XXIV. Raza Cerească și planul ei de reflexie .....
XXV. Arborele și șarpele .....
XXVI. Incomensurabilitatea între ființa totală și individualitate .....
XXVII. Locul stării individuale umane în ansamblul ființei .....
XXVIII. Marea Triadă .....
XXIX. Centrul și circumferința .....
XXX. Ultime remarci asupra simbolismului spațial ..
Album "René Guénon" realizat de Mircea A. Tămaș ..